西方思想家
经典与解释

Bonaventura

[意]圣·波纳文图拉(Bonaventura) ● 著

中世纪的心灵之旅

波纳文图拉神哲学著作选

溥 林 ● 译

Mental Journey in the Middle Age

刘小枫 ● 主编

華夏出版社

中世纪的心灵之旅

Bonaventura



西方思想家 经典与解释

波纳文图拉神哲学著作选



ISBN7-5080-3040-0　定价：22.00元

中世纪的心灵之旅

——波纳文图拉神哲学著作选

[意大利] 圣·波纳文图拉 著

溥 林 译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

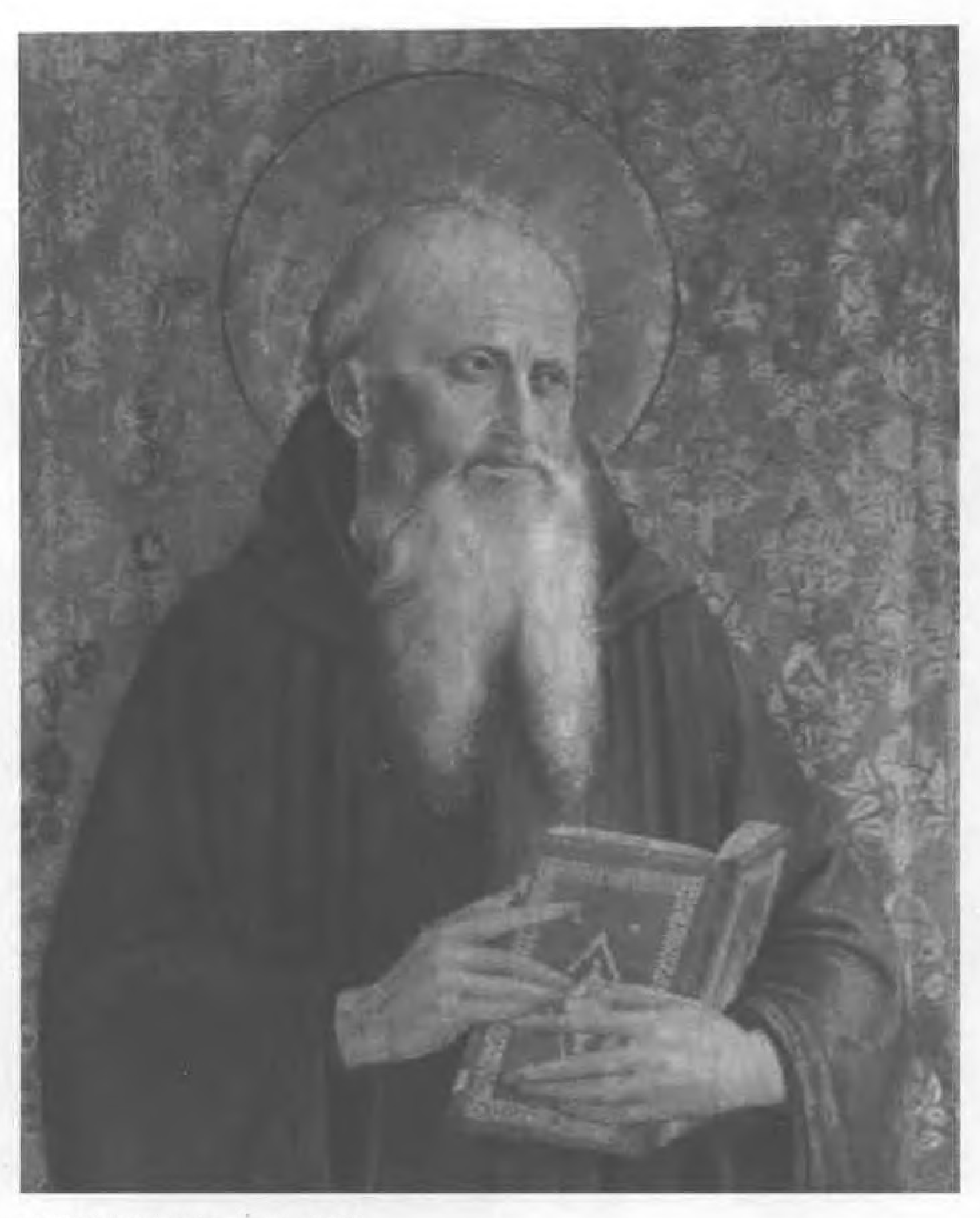
中世纪的心灵之旅:波纳文图拉神学著作选/(意)波纳文图拉著;溥林译.--北京:华夏出版社,2003.5

ISBN 7-5080-3040-0

Ⅰ.中… Ⅱ.①波… ②溥… Ⅲ.神学-研究 Ⅳ.B972

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 031757 号

责任编辑:陈希米
封面设计:闫志杰
版式设计:王玉洁
出 版 者:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京人卫印刷厂
版　　次:2003 年 5 月第 1 版
2003 年 5 月第 1 次印刷
开　　本:670×970 1/16 开
印　　张:10.5
字　　数:175 千字
定　　价:22.00 元



[意]圣·波纳文图拉(Bonaventura)画像

西方思想家

经典与解释

Bonaventura

刘小枫◎主编

中世纪的心灵之旅

Mental Journey in the Middle Age

[意]圣·波纳文图拉(Bonaventura)著

溥林◎译

華夏出版社

缘 起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。五十年代后期，新中国政府规范西学经典翻译事业，整编四十年代遗稿，制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"(康有为语)，涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数，八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了，翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选

题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面发展。设计这套“西方思想家：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月於北京

目　录

译者的话 …………………………………………………… 1

独白 …………………………………………………… 52

心向上帝的旅程 ………………………………………… 121

论学艺向神学的回归 …………………………………… 151

译者的话

十三世纪，为中世纪经院哲学的黄金鼎盛时期，也是西方思想史上最具创造性的时代之一，它代表着中世纪神哲学发展的最高峰，并且"西方世界的发展方向是在这个世纪以非常确定的方式决定下来的。"[①]

这一时期，犹太－基督教、希腊、伊斯兰这三大文化传统在西方相遇，通过阿拉伯人的中介，西方人开始较为全面地了解古代希腊的伟大思想。对柏拉图的了解，不再仅限于新柏拉图主义这面镜子和《蒂迈欧》残篇；亚里士多德也不再仅仅是逻辑方法的代言人，其强调科学理性的思想体系对业已完成的大学教育体制、世俗化趋向都更为适应，因而最终得以取代长久以来占据统治地位的柏拉图传统。在新兴的亚里士多德主义与坚持柏拉图传统的奥古斯丁主义之间的激烈斗争中，产生了代表那一时代创立神学－哲学综合体系最高水平的两位伟大的神学家、哲学家，即托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)和波纳文图拉(Bonaventura)，前

① 蒂利希，《基督教思想史》，尹大贻译，香港汉语基督教文化研究所，2000年，第255页。

者成功地利用亚里士多德理论建立起新的神哲学体系，后者则将柏拉图传统的奥古斯丁主义发展到顶峰。和托马斯·阿奎那相比，波纳文图拉在国学界还鲜为人知，下面，我们将他和托马斯·阿奎那对比起来，作一简单介绍。

(一)

波纳文图拉，本名乔万尼·费但扎(Giovanni di Fidanza)，出生于意大利托斯卡纳省(Tuscany)奥维多(Orvieto)附近的巴格劳里(Bagnorea)。其父亲约翰·费但扎(John di Fidanza)是当地颇有名气的一位医生，母亲名叫玛利亚·瑞特拉(Maria Ritella)。

关于他的出生年代学术界有两种观点，一种认为他出生于1217年，另一种则认为他出生于1221年，关于他少年时代的情况后世知之甚少。1240年前后他加入了弗兰西斯修会，并前往巴黎求学。他最初受教于当时著名的神学家哈勒斯的亚历山大(Alexander Halensis，1185—1245)以及亚历山大的朋友和学生拉劳切尔的约翰(John of la Rochelle，1200—1245)。哈勒斯的亚历山大是英国人，他是第一位在巴黎大学的弗兰西斯修会的神学教授，有"不可辩驳的博士"(Doctor irrefragabilis)的称号，著有《神学大全》(Summa theologica)，事实上这是弗兰西斯修会学者们的集体产物。当1245年哈勒斯的亚历山大和拉劳切尔的约翰去世以后，他在奥多·利伽尔德(Odo Rigaldus)和梅利托纳的威廉(William of Melitona)的指导下继续学习神学。1248年他在巴黎大学获得圣经学学士学位，同时获得讲授圣经的资格，开始登上大学的讲坛，讲授《路加福音》、《约翰福音》等篇目，这些演讲后来都汇编成书，其中重要的有《〈路加福音〉注解》、《〈约翰福音〉注解》、《〈智慧书〉注解》等。1252年，他又成为箴言学士，获得讲授彼得·朗巴德的《箴言四书》的资格。《箴言四书》(Libri Quatuor Sententiarum)是中世纪各大学通用的神学基本教材，其影响一直持续到16世纪中叶。作者彼得·朗巴德(Petrus Lombardus，1100—1164)曾是阿贝拉尔(Petrus Abaelardus，1079—1142)的学生，从1155年到1157年，他模仿阿贝拉尔的《是与否》(Sic et Non)编辑了一部神学百科全书，全书按神学的主题分为上帝、创造、基督和教会四部分。他对每一问题都持引而不述的态度，对互相矛盾的引文也不作判断和解释。后来的神学家在使用这部

著作时作了很多注释与争辩，几乎所有重要的经院哲学家都在课堂上讲解过该书，并为之注释。波纳文图拉从1248年起就开始注释《箴言四书》，到1255年完成。《彼得·郎巴德的〈箴言四书〉注解》是波纳文图拉一生最重要的作品，也是他最大的一部作品，共四卷，100多万字，他的其他作品大都可以理解为是对该著作的进一步发挥，这部作品也被一些学者看作是经院哲学鼎盛时期内容上最重要的有关《箴言四书》的评注。

这一时期，另一位神学家大阿尔伯特（Albertus Magnus，1200—1280）也在巴黎大学讲学，他是德国人，多米尼克修会的修士，以博学著称，号称"全能博士"（Doctor universalis）。和哈勒斯的亚历山大相比，他对亚里士多德的理论有着更多的理解和支持，他认为在亚里士多德以及阿拉伯哲学家的著作中，存在着许多对基督教来说至为宝贵的东西，因此，他努力让亚里士多德哲学在他的时代成为可理解的，并显示出价值。后来成为波纳文图拉终身的朋友和论敌的多米尼克修会的修士托马斯·阿奎那则于1245—1248年和1248—1252年先后在巴黎大学和德国科隆大学跟随他学习神学，并在大阿尔伯特的举荐下，于1252年获圣经学学士学位，登上巴黎大学的讲坛，并于1254年开始讲授《箴言四书》，到1257年，大阿尔伯特也完成了《箴言四书》的注解。有证据表明，当大阿尔伯特在巴黎大学任教时，波纳文图拉聆听过他的讲课，不过，大阿尔伯特的亚里士多德主义倾向使得波纳文图拉明确表示，他无法接受他的立场和追随他的学术道路。但是，这一段经历却使得他更加全面、准确地把握住了亚里士多德的著作和亚里士多德主义的思想，为以后的学术论战打下了基础。

正当风华正茂的波纳文图拉和托马斯·阿奎那欲在大学讲坛上一显身手时，巴黎大学内部却发生了一场争斗，并几乎改变了两人的命运。到1243年时，新起的两个修会已占取了巴黎大学神学院12教席中的4个，弗兰西斯修会和多米尼克修会在大学的活动和渗透遭到了世俗学者们的强烈抵制，双方发生了激烈冲突。这两个修会都要求他们在大学里面占有更多的神学教席，即他们要求他们的神学教席必须编人大学制度之内，他们的教授和学生应该享受大学的特权，并且只遵守修会自己的制度，而不受其他教师服从的章程的约束。大学的教授团极力反对这样的要求，他们坚持修会不可以同时占据一名以上的教席，并攻击修会的规章制度。1255年，圣阿姆的威廉（William of St.

Amour)针对托马斯·阿奎那的论文《驳斥那些攻击景仰上帝的人》(Contra impungantes Dei cultum),发表了《论最近以来的危险》(De periculis Novissimorum Temporum)一文攻击托钵僧修会,大学的教授团也拒绝授予波纳文图拉和托马斯博士头衔。在冲突中,波纳文图拉和托马斯联合起来,发表了各自的答辩以反击那些攻击言论,波纳文图拉的答辩论文是《问题论辩:论福音的完满》(Quaestiones Disputatae de perfectione evangelica)。在和世俗学者的论战中,波纳文图拉和托马斯两人也由此建立起了深厚的友谊。然而,迫于压力,托马斯·阿奎那和波纳文图拉最后离开了大学讲坛。但是,在整个事件中,教皇却支持托钵修会,1256 年 10 月 5 日,教皇亚历山大四世(Alexander Ⅳ)谴责了圣阿姆的威廉的言论,10 月 23 日他又要求大学接纳波纳文图拉和托马斯作为博士。在罗马教廷的直接干预下,托钵修会最终取得了胜利。第二年的 10 月 23 日,波纳文图拉和托马斯·阿奎那同时被授予博士和神学教授的头衔。然而,这荣誉对波纳文图拉来说来得太迟了,因为就在他被授予博士头衔的前 8 个月,即 1257 年 2 月 2 日,在教皇亚历山大四世的亲临下,36 岁的波纳文图拉已当选为弗兰西斯修会的第七任总会长,从而不得不离开讲坛,永远地放弃了自己的专职教学活动。因此,被授予博士头衔所举行的庆典就成了他大学生涯的告别仪式,他后半生的大部分精力都奉献给了他的修会。

在巴黎大学求学和任教的这 10 多年,是波纳文图拉一生创作的黄金时期,除了前面提到的有关圣经篇章和《箴言四书》的注解外,他的其他一些重要作品也产生于这一时期,如《问题论辩:论基督的知识》(1254)、《问题论辩:论三位一体的神秘》(1254)、《短论》(1250—1255)、《问题论辩:论圣爱与末事》(1254—1257)、《小著作:论学艺向神学的回归》(1255—1257,或 1273)。

波纳文图拉继任修会的总会长时,修会内部正面临着严重的危机,他必须解决修会内部日益激化的冲突。当时,出于对圣弗兰西斯"清贫福音"理解上的差异,在弗兰西斯修会内部出现了两种主张。以埃利亚为首的修士们主张坚持传统的修道院制度,认为随着修会人数的增加,应进一步扩大修会的势力和影响,灵活地适应世俗生活的变化,因此,必须对修会的制度和章程作出一些改革,去掉那些过于苛刻的规则。以乔万尼为首的修士们则坚持弗兰西斯倡导的安贫和苦修,强调要像基督和弗兰西斯那样过贫困而简朴的生活,坚持严格遵守修会最初的

规则。双方争执不下，矛盾日益严重，致使弗兰西斯修会的“兄弟们”最后分裂为两派：前者的成员居多数，称之为“放任派”（Relaxti），后者的成员居少数，称之为“属灵派”（Spirituales）。

作为修会的最高领导，为了能解决修会内部的纷争，波纳文图拉可谓殚精竭虑。他希望这两方能达成某种平衡。1259 年，波纳文图拉从法国远行到意大利的阿维纳山（Mount La verna），希望在那里能得到某种启示，使修会获得和平，就在那里，他写下了《心向上帝的旅程》这部广为流传的名著。阿维纳山对于弗兰西斯修会来说，具有独特的地位。在那里，修会的创始人圣弗兰西斯获得了灵魂的迷狂出神，并在身上出现了奇异的伤痕，人们相信那是基督受伤的再现。因此，对弗兰西斯修会来说，阿维纳山无疑是一座圣山。所以，波纳文图拉在该书《序》中讲到：“我，一个不肖的罪人，虽不相称却有幸继我们的父亲、至福者弗兰西斯之后为兄弟会的第七任总会长。我以我们的父亲、至福者弗兰西斯为榜样，艰辛地寻求那和平。在邻近他逝世三十三周年祭日的时候，因神意所驱使，[user1]我出于对寻求精神和平的爱而隐居到阿维纳山，一个幽静的地方。就在那儿，当我用心地寻求那心灵上升至上帝的方法时，真福者弗兰西斯在该地曾看见的奇迹出现了，即看见了一位仿佛被钉于十字架上的长着六只翅膀的撒拉弗。在思考中我立刻认识到，那奇迹显明的是我们的父亲弗兰西斯在静观中的出神以及实现那出神的途径。”[1]出神也就是灵魂与上帝融为一体的迷狂境界，坚持柏拉图－奥古斯丁传统的许多人都声称他们曾获得过那种体验。在追随圣弗兰西斯的过程中，波纳文图拉声称自己也获得了同样的经历，体验到了圣弗兰西斯所体验到的神秘直观。因此，《旅程》也可看作是波纳文图拉对自己神秘体验的一种分析和表白。

在担任修会第七任会长期间，他为修会的发展作出巨大贡献，以致

---

① “Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelo spiritu quaererem, ego peccador, qui loco ipsius patris beatissimi post eius transitum septimus in generali fratrum ministerio per omnia indignus succedo; contigit ut nutu divino circa Beati ipsius transitum, anno trigesimo tertio ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi. In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipisus patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam.” 波纳文图拉《心向上帝的旅程》Prol. 2.

于被称为弗兰西斯修会事实上的第二创始人。在这一时期,他的著作大都是一些神秘主义的小品,如《论三重路》(1259)、《独白:论心灵的四种操练》(1259)、《圣弗兰西斯大传奇》(1261)、《圣弗兰西斯小传奇》(1261)、《论撒拉弗的六只翅膀》(1263)。

修会的事务虽然耗费了波纳文图拉的大部分精力,但他仍然同当时的学界保持着相当紧密的联系。巴黎是当时欧洲文化的中心,也是思想论战的集中地。继任总会长后,波纳文图拉长期定居在巴黎,使得巴黎成为修会的总部所在地,他自己也时常到大学去布道与演讲。晚年,面对拉丁阿维罗伊主义的泛滥,他写下了一系列论战性的作品。其中,以他在巴黎大学的系列演讲所汇集成的三个《宣讲》最为重要,它们是《宣讲:论十诫》(1267)、《宣讲:论圣灵的七件礼物》(1268)、《宣讲:论创世六日》(1273)。在这些著作中,他竭力捍卫基督教信仰乃最高的真理,并提醒大学的学生们要警惕时下流行的错误,不要盲目追随亚里士多德,告诫他们,"在亚里士多德说得对的地方,我们同意他;但是,在他弄不清楚的地方,在他所不知道或取消了的问题上,我们不能同意他。"[①] 这一时期可以看作是波纳文图拉学术创作的又一高峰。这次论战的最终结果是直接导致了 1277 年的"大谴责"和对托马斯主义的批评和"订正",尽管那时波纳文图拉和托马斯两人都已经去世了 3 年。

虽然波纳文图拉本人对教会职务的升迁毫无兴趣,但他卓越的领导才能却深得罗马教会最高领导层的赏识。1265 年 11 月 24 日,教皇克莱门四世(Clement Ⅳ)在给予了波纳文图拉高度赞扬后,任命他为约克(York)大主教,但是,波纳文图拉拒绝了。1273 年 6 月 3 日,教皇格里高利十世(Gregory Ⅹ)再次任命他为阿尔巴诺(Albano)红衣主教,迫于压力,这次他不得不接受了这一职位。上任不久,他就协助教皇在法国里昂召开了促进东西教会重新联合的会议,这次会议被看成是中世纪以来规模最为盛大的宗教会议,在会上,罗马教廷与拜占庭皇帝的使者达成了最后的协议,并在庆祝东西教会再度统一的弥撒仪式上,用拉丁、希腊两种语言宣读了这一协议。这次会议在当时产生了极大的影响,被当作是"基督教思想的颂扬、基督永恒事业的复兴和奥古斯都时代的开端。"[②]在会上,波纳文图拉作了关于东西教会重新联合的演讲,

① 转引自赵敦华《基督教哲学 1500 年》,人民出版社,1994 年,第 418 页。

② A. Fremantle. The Age of Belief, The New American Library, Inc. 1954, p180.

在整个会议中，他都起到了很大的作用，他温文尔雅的品格更是受到了希腊人的赞赏和尊敬。但是，这次会议却耗尽了他的精力，在会议临近结束时他病倒了。在达成希腊教会与罗马教廷联合后的第8天，即1274年7月15日，波纳文图拉逝世，同一天，他被埋葬在里昂的弗兰西斯修会的修道院里，教皇亲自出席了他的葬礼[①]。

1482年4月14日，教皇西斯廷四世(SixtusⅣ)封他为圣徒，他在封圣的通谕《天上的卓越者》(Superna caelestis)中指出："让天穹在赞美中雀跃，让大地在喜悦中回响。因为诸圣的出现带给大家以欢乐……在他们中，圣波纳文图拉，犹如一个新的天体从流泪谷中上升到天上。"[②]1588年3月14日，教皇西斯廷五世(SixtusⅤ)提升他为教会的导师，并在通谕《胜利的耶路撒冷》(Triumphantis Jerusalem)中高度评价了他，认为"在圣波纳文图拉身上，有些东西是卓越而惟一的。他不仅在论辩的精妙、教导的灵巧和定义的精确方面突出，而且在将灵魂整个地点燃的神圣力量上更是杰出无比。因为在他的著作中，他已将最高的博学与炽热的虔诚统一起来，从而，他在启迪读者思想的同时也触及到他们的内心，渗透到他们灵魂的最深处。"[③]

纵观波纳文图拉的一生，与托马斯·阿奎那终身从事教学活动和著书立说不同，他除了教学和著述以外，还担任其修会和罗马教廷的领导职务，是一位卓越的宗教事务的领导者和实践者。他凭着其非凡的领导才能和虔诚的宗教实践，以其纯洁、谦卑、热诚、坚定的品格赢得了同时代人及后世的尊敬。尽管担任着教会的高级职务，伟大的人文主义者但丁(Dante，1265—1321)在《神曲》中，却为波纳文图拉在天堂预留了一个位置，并满怀崇敬地写道："这时，新的光明中有一个光体，发出了一个声音，使我转向它，如同罗盘中的磁针转向北极星。""我是巴格

① 波纳文图拉和托马斯·阿奎那去世时的年龄都不大，前者53岁，后者才50岁，并且两人几乎都是暴卒。有人甚至将托马斯突然停止《神学大全》的写作与他的死亡联系起来，试图找到二者之间的某种神秘联系。

② "Exultet caelum laudibus, resultet terra guadiis, quoniam Sanctorum editio laetitiam habet plurimorum... quos inter sanctus Bonaventura, tanquam novum sidus, ex hac lacrymarum valle ad caelestem." Opera Omnia S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1882, Vol. Ⅰ.

③ "Fuit enim in S. Bonaventura id praecipuum et singulare, ut non solum argumentandi subtititate, docendi facilitate, definiendi solertia praestaret, sed divina quadam animos permovendi vi excelleret. Sic enim scribendo cum summa eruditione parem pietatis ardorem cogiungit, ut lectorem docendo moveat et in intimos animi recessus illabatur." Ibid.

芳里的波纳文图拉的灵魂，我总是将精神生活置于俗世事务之上。”[1]后世更是流传着关于他的许多传说，甚至连他的受洗名“波纳文图拉”的获得也充满着传奇与温情。据说他幼年患病，濒临死亡，他的母亲许诺，如他的病能够治愈，她就把他献给圣弗兰西斯。结果圣弗兰西斯治好了他的病，并赐名 Bonaventura，意即有“好的将来”。他的导师哈勒斯的亚历山大除了欣赏他这位学生的才华以外，更是对波纳文图拉的品格赞叹不已，甚至对人讲，他的这位学生似乎已摆脱了亚当原罪的诅咒[2]。波纳文图拉在万般推脱后，不得不接受教皇格里高利十世的任命，担任红衣主教，传说当教皇的使者带着象征红衣主教身份的红帽到达时，他正在洗盘子，波纳文图拉让使者们将帽子挂在树上，直到他洗完盘子。1434 年波纳文图拉的遗体被重新安葬，当人们打开棺木时，发现他的头仍完好无损，其舌头还如生前般的鲜红，这奇迹令所有在场的人都感动不已。其实，以上种种逸闻传说无非是想表明，在波纳文图拉身上，作为一个基督徒的宗教生活与作为一位神学家和哲学家的精神生活之间没有丝毫的分裂，二者已完全融为一体。

（二）

一般认为，从神学上可以把 13 世纪描述为三个发展阶段，可以用三位神学家的名字来命名，那就是波纳文图拉、托马斯·阿奎那和邓·司各脱。在这三人中，波纳文图拉与司各脱属于弗兰西斯修会，而托马斯属于多米尼克修会。而整个 13 世纪两大修会的对立往往又被看成是波纳文图拉和托马斯之间的对立，因为他们的一生都是在这个世纪中展开的，并且两人的命运更是奇异地交织在一块，当人们提到他们中的一个时，总会想起另一个，以至于离他们不远的但丁（1265—1321）在《神曲》中将他们二人都放在天堂的第四重天太阳天，让他们二人作为各自修会的代表去颂扬对方修会的创始者。

二人都是意大利人，都在巴黎大学完成其学历，并于同一年同一天

① 但丁《神曲·天堂篇》第 12 章。参见《神曲》，王维克译，人民文学出版社，2002 年；《神曲·天堂篇》朱维基译，上海文艺出版社，1962 年.

② “Frater Alexander diceret aliquando de ipso, quod in eo videbatur Adam non peccasse.” E. Gilson. The Philosophy of St. Bonaventure, St. Anthony Guild Press, Paterson, N. J. 1963, p2.

获得博士学位和教授资格;二人也有着相同的宗教背景,同为托钵僧团体的成员,只是分属不同的修会;二人各自的导师也都是当时最为著名的学者,并且彼此的最后建树也都超过了自己的老师;他们于同一年去世,在波纳文图拉去世前四个月,即 1274 年 3 月 7 日,托马斯·阿奎那死于前往法国里昂参加那次东西教会重新联合的主教会议的路上,而波纳文图拉则死于会议结束之时;最后,两人死后都获殊荣,都被追封为圣徒,托马斯·阿奎那被授予"天使博士"(Doctor Angelicus),波纳文图拉最初号称"虔诚博士"(Doctor Devotus),后来被封为"六翼天使博士"(Seraphic Doctor)[①]。

此外,就波纳文图拉与托马斯·阿奎那本人来看,他们彼此对对方的学识和品格都相当尊重,两人之间的私人友谊也保持终身,以至于后世留下了许多关于他们的传说。据说有一次托马斯·阿奎那去看望波纳文图拉,进屋时发现他的朋友正在为圣弗兰西斯撰写传记,其庄严、圣洁、热忱的神态深深地感动了托马斯,于是,他说了一句当时广为人知的话:我们在让一位圣徒为另一位圣徒工作。同样,波纳文图拉对托马斯也始终保持着很大的敬意。托马斯擅长为弥撒写诗歌和祈祷文,有一次,教皇格里高利十世邀请他们两人去为刚刚规定的基督复活节做一次弥撒,波纳文图拉知道了托马斯所作的祈祷文后,很谦虚地将自己写的祈祷文撕毁,认为它已不值得完成。然而,朋友之间亲密的友谊并不能掩饰作为学者之间的理论分歧和差异。

托马斯在《问题论辩:论真理》一书中曾不点明地提及过他与那些反对他的人的分歧,"应当说,(我们的)意见分歧同时表现在三个方面,即:形式成为存在的过程、德性的获得以及知识的获得。"[②]后世一般将此看作是托马斯自述他与波纳文图拉的思想分歧。吉尔松在他的《圣波纳文图拉的哲学》一书中对此曾给予了解释[③]。吉尔松认为,托马斯的形式是从外部加诸于从属的质料之上;而波纳文图拉的形式则是从质料中升起,在质料中包含着潜在的形式,所以,托马斯说:"有一些人

---

① Seraph:音译为撒拉弗,级别最高的天使,有三对翅膀,在上帝的宝座旁侍立。

② "Dicendum, quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum." Thomas Aquinas, Quaestiones disputatae de Versitate, qⅪ, a1, ad Resp.

③ 参见 Etienne Gilson. The Philosophy of St. Bonaventure, St. Anthony Guild Press, Paterson, N. J. 1963, p387.

宣称,所有自然的形式都已经现实地隐含在质料中,而自然的作用仅仅在于使形式从隐蔽状态彰显出来。"[①]托马斯的理性从感觉中去获取理解的对象,并以此来构建整个知识的大厦;而波纳文图拉的理性却在它自身里面发现了理解的对象,它们不是从外部的感觉中得来的,而是来自于比理性的内在性还要内在的更深的源泉处。托马斯的意志在自然的发展过程中获得自然的德性;而波纳文图拉的意志则有待恩典来成全德性。

波纳文图拉作为职业教师和学者,在巴黎大学的任教时间并不长,这一时期他也没有培养出多少有名声的学生。但是,他晚年面对拉丁阿维罗伊主义的泛滥而在巴黎大学的系列论战性的演讲影响了一大批学生和追随者,形成了以他为首的弗兰西斯学派。例如约翰·贝克汉姆(John Peckham, 1225—1292)、阿库斯帕达的马太(Matthew de Acquasparta, 1235 或 1240—1302)、彼得·约翰·奥立维(Peter Johan Olivi, 1247—1298)、罗杰尔·马斯顿(Roger Marston, 死于 1303 年)和米德尔顿的理查德(Richard of Middleton, 大约死于 1307/1308)等都是这一学派中的成员,其中,最著名的是约翰·贝克汉姆和阿库斯帕达的马太。

约翰·贝克汉姆出生于英国,早年曾在本尼狄克修道院接受教育。大约于 1250 前后在牛津加入弗兰西斯修会,并于 1260 年左右被派往巴黎大学完成其神学教育。1270 年他获得巴黎大学的神学教授资格,1271 年他返回牛津,成为牛津大学的神学教授,1275 年因当选为英国弗兰西斯修会的会长而离开牛津大学,1278 年成为坎特伯雷大主教。其主要著作有《论神秘的数字》(De numeris misticis)、《问题论辩集:论世界的永恒》(Quaestiones de aeternitate mundi)、《问题论辩集:论灵魂》(Quaestiones de anima)、《大全:论存在与本质》(Summa de esse et essentia)、《论文:论灵魂》(Tractatus de anima)和《自由论辩四篇》(Quodlibeta quatuor)。他在巴黎大学聆听了波纳文图拉针对阿维罗依主义的一系列论战性演讲后,成为波纳文图拉思想的最忠实的捍卫者。贝克汉姆认为,波纳文图拉的思想才与教父的传统最一致,而托马斯由

---

① "Posuerunt enim quidam, quod omnes formae naturales essent actu in materia latentes, et quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum." Thomas Aquinas, Quaestiones disputatae de Versitate, qXI, a1, ad Resp.

于对亚里士多德和阿维罗伊的过分尊敬，导致其思想背离了正统的基督教理论。

阿库斯帕达的马太出生于意大利，在巴黎大学受教于波纳文图拉，拥有巴黎大学的教席。1287年成为弗兰西斯修会的总会长，1288年成为红衣主教。其主要著作有《〈箴言四书〉注解》(Commentarium in Ⅰ－Ⅳ Senteniarum)、《问题论辩集》(Quaestiones Disputatae de aeternitate mundi)和《问题论辩集：论灵魂》(Quaestiones Disputatae de anima)、《问题论辩集：论信仰和知识》(Quaestiones Disputatae de fide et de cognitione)、《问题论辩集：论道成肉身与堕落》(Quaestiones Disputatae de incarnatione et de lapsu)、《问题论辩集：论光照》(Quaestiones Disputatae de illuminatione)、《问题论辩集：论恩典》(Quaestiones Disputatae de gratia)、《问题论辩集：论万物的创生与天意》(Quaestiones Disputatae de productione rerum et de providentia)。马太赞同他老师的观点，认为奥古斯丁才是真正智慧的源泉；他也接受和发展了他老师的光照论，认为变迁的可感事物不是确定知识的基础，只有神圣的光照才为科学所要求的恒常性、必然性提供保证。既然自然理性自身无法提供确定性保证，那建立在它之上的纯粹哲学也不可能为科学建立起坚实的基础，为了避免陷入怀疑主义，必然要求助于神圣的光照。

通过这些学生，波纳文图拉的思想在弗兰西斯学派中得以保存下来而持续发生着影响。其中一些学生后来成为弗兰西斯修会的著名学者，并在13世纪晚期和托马斯主义的斗争中发挥了巨大的作用。

如果说波纳文图拉与托马斯之间的思想分歧在两人在世时尚未明朗化，尽管面对托马斯的某些思想与拉丁阿维罗依主义之间的相似性，二人的私人友谊使得波纳文图拉尚不至于指名点姓地攻击他的朋友。但随着两人的去世，隐藏的矛盾日益尖锐，思想的分歧加上修会的利益和宗派斗争最终导致了公开的大论战和迫害。弗兰西斯修会中最先起来直接攻击托马斯的就是贝克汉姆。1270年左右，贝克汉姆在巴黎率先发难，攻击托马斯的单形论（与多形论相对，即单一形式说），其结果就是导致了巴黎主教斯蒂芬·唐比埃(Stephen Tempier)在当年的11月10日发布了第一道禁令。这次论战发生时，波纳文图拉和托马斯都还在世。后来有人认为，由于波纳文图拉在整个事件中对自己学生的行为保持沉默，这反映出了他对托马斯的一些不当主张忍耐的极限。

1277年3月7日，唐比埃再次发布219条禁令，并以革除教籍来

威胁拥护禁令中的观点的人，这就是历史上著名的"77 禁令"[①]。该禁令虽然主要是针对拉丁阿维罗依主义的，但其中有相当部分内容与托马斯所主张的观点有关，从而将托马斯牵连进去。同年的 3 月 18 日，在英国牛津由坎特伯雷大主教罗伯特·科尔瓦比(Robert Kilwardby)又发布了一次禁令，同样宣布单形论是被禁止的理论。科尔瓦比本人是多米尼克修会的修士，作为多米尼克修会的成员，他虽然不认为这些论点是异端，但是，因为它们是危险的，所以他禁止这些主张。当贝克汉姆 1278 年接任坎特伯雷大主教以后，于 1284 年 10 月 29 日又重新提出科尔瓦比的禁令。

"77 禁令"的一个直接后果就是触发了波纳文图拉主义与托马斯主义之间的大论战，并最终演化为两大修会的对立。由于巴黎大学和牛津大学的推动，不久就出现了许多托马斯的批判者和对其思想进行批判的论著。弗兰西斯修会的马拉的威廉(William de la Mare)在 1278 年至 1279 年撰写了《对托马斯兄弟的订正》(Correctorium Fratris Thomas)，他从托马斯的《神学大全》、《自由论辩集》等著作中挑选出 117 条，逐一进行批驳；1282 年，弗兰西斯修会命令所有阅读和使用托马斯著作的人，必须以该订正为指南。面对弗兰西斯修会的攻击，多米尼克修会出于自身的考虑，首先禁止本修会的人对托马斯进行批评和攻击，谴责本修会的英国坎特伯雷大主教的禁令为叛逆行为，严禁对托马斯的理论作任何诽谤。此外，对于弗兰西斯修会的所谓订正，他们组织人写下了一系列的"订正的订正"。两大修会之间愈演愈烈的斗争最后在罗马教廷的直接干预下，才暂时平息下去。

但是，教廷的干预并不能从根本上消除它们之间的对立，波纳文图拉主义与托马斯主义之间的论争也以另一种方式延续下去。随着司各脱学说和奥卡姆学说的崛起，弗兰西斯学派以更新的理论来与多米尼克修会的托马斯主义相抗衡。14、15 世纪，在巴黎和牛津等大学，司各脱学说和奥卡姆学说都要比托马斯主义更受欢迎。因此，那种将托马斯主义与经院哲学的正统相等同的观点并不恰当，托马斯主义被教会，甚至被他的修会供为正统都不是一蹴而就，而是慢慢形成的，严格说来，直到 1879 年教皇利奥十三世(Leo XIII)的《永恒之父》(Aeterni Pa-

---

① 关于该禁令的主要内容见赵敦华《基督教哲学 1500 年》，人民出版社，1994 年，第 438－446 页。

tris)的通谕发表之后,托马斯主义才占据了这个崇高的位置。

就波纳文图拉来看,13 世纪末和整个 14 世纪,其《〈箴言四书〉注解》在弗兰西斯学派都占有很重要的地位,该评注本身又成为许多学者们评注的对象,据统计,留下了 30 部左右的研究作品。但是,14 世纪以后,随着司各脱主义的成功,波纳文图拉主义在弗兰西斯学派的地位渐渐被后者所取代。不过人们认为,司各脱的成功,在很大程度上要归功于他在弗兰西斯派和多米尼克派之间的"纯洁受胎"上辩论的胜利。在弗兰西斯修会内部,仍然有许多人要求回到波纳文图拉,例如,后来的卡普秦修会[1] 就禁止他们的修士追随司各脱,而要求他们回到波纳文图拉的道路上去。教皇西斯廷五世(Sixtus V)在罗马为研究波纳文图拉建立了一个特殊的讲座,在他的要求下,1587 年在罗马成立了"波纳文图拉学院",以鼓励对于波纳文图拉的研究,该学院在 1588—1599 年间,出版了波纳文图拉著作的第一个版本。此外,许多学者认为,波纳文图拉对德国和荷兰中世纪晚期的思想界发生了巨大的影响,他的《独白》和《三重路》在德国的译本被广泛散布,对德国的教育、信仰和神学影响达数个世纪,库特·鲁(Kurt Ruh)在《德国的波纳文图拉》(Bonaventura deutsch)一书中,称波纳文图拉是德国人心灵史上的一个基本因素。

1874 年,在波纳文图拉去世 600 年的纪念会上,要求重新重视和研究波纳文图拉的著作和生平的呼声很高。5 年以后,即 1879 年 8 月 4 日,教皇利奥十三世的《永恒之父》通谕发表,新经院哲学开始复兴,当然,这次经院哲学的复兴是以托马斯主义哲学为主的,然而,为了更加清楚地理解托马斯神哲学的精神,波纳文图拉的神哲学成了最好的参照系,在这一背景下,波纳文图拉神哲学也得到了空前的重视。从 1882 年开始,位于佛罗伦萨附近的夸拉奇的波纳文图拉学院开始重新整理和编辑出版波纳文图拉的著作,这一工作得到了教皇本人的高度重视,1885 年 12 月 13 日,利奥十三世致信给弗兰西斯修会的总会长,他说:"因为你已经决定出版六翼天使的全部作品,我们心中的欢乐之情难以言表,我们无比喜悦地看见有一只手正在幸福地执行我们所发出的劝谕。几乎在我们这个时代一开始,我们就要求,为了同我们时代

① 卡普秦乃 Capuchins 的音译,有时也译为嘉布遣。该修会为弗兰西斯修会的一支,1525 年成立。

的错误进行战斗，为了更有效地捍卫真理，最好的办法就是让那些最伟大的学院导师们的智慧尽可能地流得宽广。尽管我们已经要求完整地出版他们的著作，但这决不意味着我们对你所做的一切就能给予足够的肯定。随着圣波纳文图拉著作的出版，公教会的年轻一代也将被激发起来，勤奋地去学习和培养学院的素养。圣托马斯与六翼天使博士之间的友谊是多么亲密，他们彼此的圣洁和博学又是何等地相似。"①到 1902 年，波纳文图拉著作全集全部出版，随之而来的是研究波纳文图拉思想的著作大量涌现，人们发现，要克服所谓的"我们时代的错误"，波纳文图拉思想中所蕴涵的价值丝毫不比托马斯少。

作为中世纪基督教思想界的两位巨擘，波纳文图拉与托马斯既有着许多的相似点，又有着截然不同的精神气质。正如《天主教百科全书》所指出的：在试图比较波纳文图拉和托马斯时，我们应当记住这两位圣徒有着不同的心灵倾向，每一位都有杰出的地方。一位正好是另一位的补充，一位提供了另一位所欠缺的。托马斯是分析的，波纳文图拉是综合的；托马斯是基督教的亚里士多德，波纳文图拉则是奥古斯丁的真正门徒；托马斯是学院的教授，波纳文图拉则是实践生活的导师；托马斯启迪了思想，波纳文图拉则点燃了心灵；托马斯通过对神学的爱延伸了上帝的疆域，波纳文图拉则用爱的神学扩展了上帝的王国。

但是，长久以来，许多学者在看待托马斯主义和波纳文图拉主义之间的对立时，较为肯定前者，认为他的思想为启蒙运动和近代科学的兴起开辟了道路，代表了教会的革新力量；而后者则是教会保守势力的代表。然而，我们却认为，与其给他们贴上保守或革新的标签，还不如说谁更为顺应了当时的时代需求；正如黑格尔所说的，理性的狡黠必然让在时间和历史生活中所展开的一切适时都最终成为不适时。所以，到

---

① "Quod universa Seraphici Doctoris opera de integro edenda decreveras, non mediocrem animi laetitiam percepimus; nunc vero eidem exsequendo consilio manum esse feliciter admotam magna cum voluptate intelligimus. Qui enim vix fere Pontificatu inito, nil ad oppugnandos nostrourn temporum errores fore aptius, nil ad confirmandam veritatem efficacius duximus, quam ut excellens summi Scholasticorum Magistri sapientia longe lateque fluat, atque ad id praecipuam operum illius editionem numeris omnibus absolutam publicare iussimus, haud satis laudare propositum tuum poteramus, quo vulgatis sancti Bonaventurae scriptis catholica iuventus ad scholasticas disciplinas etiam studiosius colendas inflammaretur. Quanta inter S. Thomam ac Seraphicum Doctorem necessitudo, quanta sanctitatis ac doctrinae similitudo intercesserit." Opera Omnia S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1887, Vol.

了20世纪，一位伟大的人物和七百年前的波纳文图拉一样，站出来说："如果什么人愿意给我贴个标签的话，我可以自称为'奥古斯丁主义者'，而且是在反亚里士多德主义的和反托马斯主义的意义上的奥古斯丁主义者。在宗教哲学上，我基本上同意奥古斯丁的哲学。"①

1974年是波纳文图拉和托马斯逝世七百周年，为此，美国哲学界举行了各式各样的纪念活动，最后出版了名为《波纳文图拉与阿奎那：不朽的哲学家》(Bonaventure and Aquinas: Enduring Philosophers)的纪念文集。他们认为，在哲学上存在着一些不朽的问题，这些问题超越了历史时期、地域限制和哲学派别，这些问题在整个历史上都不断激荡着思想者们的心灵；同样，在哲学史上也有着一些不朽的哲学家，他们超越了在哲学态度、方法、预设等方面发生的种种改变，已经影响、挑战和激发了人类各个时代的思想者，而波纳文图拉和托马斯·阿奎那无疑都是那不朽哲学家阵营中的成员。

(三)

作为一位学者，尽管没留下托马斯·阿奎那《神学大全》那样的煌煌巨著，但波纳文图拉一生还是写下了不少论著，按后世对波纳文图拉著作的研究分类，其作品大致可以分为五组②：

Ⅰ.哲学和神学论著。重要的有：

《彼得·郎巴德的〈箴言四书〉注解》(Commentarii in quatuor libros Sententiarium Petri Lombardi)

《心向上帝的旅程》(Itinerarium mentis in Deum)

《小品：论学艺向神学的回归》(Opusculum de reductione artium ad theologiam)

《短论》(Breviloquium)

《问题论辩集：论基督的知识，论三位一体的神秘，论福音的完满》(Quaestiones disputatae de scientia Christi, de mysterio Trinitatis, de

---

① 蒂利希《基督教思想史》，尹大贻译，香港汉语基督教文化研究所，2000年，第173页。

② 参见 E. Gilson, the Philosophy of St. Bonaventure, St. Anthony Guild Press, Paterson, N. J. 1963, p34－36.

perfectione evangelica)

《问题论辩集:论圣爱与末事》(Quaestiones disputatae de Caritate et Novissimis)

《宣讲:论创世六日》(Collationes in Hexaemeron)[①]

《宣讲:论十诫》(Collationes de decem praeceptis)

《宣讲:论圣灵的七件礼物》(Collationes de Septem Donis Spiritus Sancti)

《神学讲道集选》(Sermones selecti de rebus theologicis)

Ⅱ.对圣经的有关篇章的解释。重要的有:

《〈智慧书〉注解》(Commentarius in librum Sapientiae)

《〈约翰福音〉注解》(Commentarius in Evangelium Joannis)

《〈约翰福音〉宣讲》(Collationes in Evangelium Joannis)

《〈路加福音〉注解》(Commentarius in Evangelium Lucae)

《〈传道书〉注解》(Commentarius in Ecclesiastes)

Ⅲ.神秘主义作品。重要的有:

《独白:论心灵的四种操练》(Soliloquium de Quatuor mentalibus exercitiis)

《论三重路》(De triplici via)

《生命之树》(Lignum vitae)

《论撒拉弗的六只翅膀》(De sex alis Seraphim)

《论灵魂的驾御》(De regimine animae)

《神秘的葡萄》(Vitis mystica)

Ⅳ.关于弗兰西斯修会的著作。重要的有:

《圣弗兰西斯大传奇》(Lgenda maior S. Francisci)

《圣弗兰西斯小传奇》(Lgenda minor S. Francisci)

《穷人的申辩》(Apologia pauperum)

《书信:论使徒的鞋》(Epistola de sandaliis Apostolorum)

《书信:论追随基督》(Epostola de imitatione Christi)

Ⅴ.布道集。

波纳文图拉著作目前最好的版本是1882—1902年弗兰西斯修会

---

① 拉丁文Collationes,由动词confero而来,本意为汇聚、整理、校勘、谈论等,并无宣讲的意思,但由于这些论著是波纳文图拉在巴黎大学带有论战性的讲演集,故意译为宣讲。

在意大利夸拉奇 Quaracchi(位于佛罗伦萨附近)所出版的《六翼天使博士圣波纳文图拉著作全集》(Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia),简称《全集》(Opera Omnia)。这个版本共10卷:前4卷主要包含波纳文图拉最大的作品《彼得·郎巴德的〈箴言四书〉注解》,第5卷为《心向上帝的旅程》和《短论》等8篇较小的神哲学作品,第6、7卷主要为解经作品,第8卷为神秘主义和有关弗兰西斯修会的作品,第9卷为布道集,第10卷为索引和生平介绍。《全集》共收录波纳文图拉作品55部,据后人研究,认为其中46部是波纳文图拉本人的著作,有9部作品可能是伪作。在《全集》出版以后的60年里,人们又陆续发现了近10部波纳文图拉的著作。

我们在这里选译了波纳文图拉较有代表性的三部小作品:《心向上帝的旅程》、《论学艺向神学的回归》和《独白:论心灵的四种操练》。下面,我们对它们作一简要的分析和说明。

(四)

《心向上帝的旅程》是波纳文图拉最著名的作品,写于1259年。在基督教的柏拉图-奥古斯丁主义的传统中,范型论(exemplar)和光照论(illuminatio)是两个最重要的理论,也是和亚里士多德主义相区别的主要所在。范型理论用来解释万物从上帝的流溢,而光照论则用来解释纷纭复杂的万物向至高统一的回归。波纳文图拉的《旅程》可以看作是光照论的一种形式。

波纳文图拉在该书中,描述了人的心灵向上帝上升的六个阶段。人的心灵有六种能力,即感觉(sensus)、想象(imaginatio)、知性(ratio)、理性(intellectus)、悟性(intelligentia),以及心灵的顶峰(apex mentis),即良心的闪现(synderesis scintilla)。对这六种能力的描述相应于心灵向上帝上升的六个不同的层次。"因此,依照上升至上帝的六个阶段,我们灵魂诸官能的阶梯也有六个,即感觉、想象、知性、理性,悟性以及心灵的顶峰或神性的火花,通过它们我们由最底部攀升至最高点,由外部深入到最里面,由暂时抵达永恒。这些官能根植于我们的本性中,后为罪恶所扭曲,又为恩典所改造、为正义所净化、为知识所陶冶、为智慧

所完美。”[①]此外，奥古斯丁将存在分为世界的存在、心灵的存在和上帝的存在，波纳文图拉接受了这种区分，它们构成了心灵沉思的对象。因此，从心灵沉思的对象上看，对上帝的寻求实则为三个阶段。“在祈祷中，通过祈祷获得照耀而认识到上升至上帝的神圣阶梯。宇宙万有都是上升至上帝的梯子。在他们中有些是上帝的痕迹，有些是上帝的肖像，有些是物质性的，有些是精神性的，有些是暂时的，有些是永恒的，由此有些是外在于我们的，有些是内在于我们的。为了使我们抵达那至高精神的、永恒的、超越于我们之上的第一始元，我们必须穿越物质性的、暂时的、外在于我们的痕迹，它引领我们行进在上帝的路上；我们也必须进入我们的心灵，它是上帝永恒的肖像，是精神性的和内在于我们的，它引领我们进入上帝的真理中；我们还必须上升至永恒的、至高精神的、超越我们之上的地方，去凝视第一始元，这使我们欢悦于对上帝的认识和对他的威严的敬畏中。”[②]

首先，对可感世界的认识必然将我们引向通往上帝的道路上，世界是上帝的痕迹，万物的美丽、和谐、秩序、能力和作用等，就如同一面镜子反映出上帝的无限能力、智慧和良善。“一切受造物从本性上讲都是那永恒智慧的某种模样和肖像。”[③]因此，万物都具有某些与上帝的相似之处。整个自然是一个完整的体系，我们作为小宇宙的人去认识大

---

① “Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum, sex sunt gradus potentiarum animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla. Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam; purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam.” 波纳文图拉《心向上帝的旅程》1.6.

② “In hac oratione orando illuminatur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia Maiestatis.” 波纳文图拉《心向上帝的旅程》1.2.

③ “Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitude.” 波纳文图拉《心向上帝的旅程》2. 12

宇宙的世界，事物的形象通过我们的感官进入我们的心灵，从而我们了解了事物的秩序，然后喜欢上它，最后对它作出判断。但是，判断必须是通过抽象和使得感性对象变得可以理解的方式来进行的，这必然涉及到数字。正如所有的柏拉图主义者都沉湎于数的可理解但无法感觉到的特性，波纳文图拉也把数看作是在物质世界中发现上帝的突出例证。在他看来，如不考虑人的功利性，所有的受造物都是完善而美好的，而美丽的本质即是和谐，和谐首先就体现在数字中，万物都必须有数字，因此，数字是上帝心中的首要范型，它是万物中引人抵达上帝的首要痕迹，它最近地将人引向上帝。

在掌握了把自然看作是上帝的反映后，我们的心灵得到了某种程度的锻炼，这使得我们可以反省心灵自身。在这里，上帝的影像显得更为清晰。在此，他同样遵循了奥古斯丁的传统模式，认为记忆、领悟和意志构成了上帝三位一体的本性的反映，因而当心灵思考其自身时就如同照镜子一样通过自身看到了神圣的三位一体。在灵魂的这三种能力中，记忆又是最相似于上帝的影像。在他看来，上帝始终与万物一起存在，灵魂具有的记忆功能类似于这种能力，"记忆的作用不仅在于对当下的、有形的和暂时性的东西进行保存和呈现，而且也对相继的、单纯的和永恒的东西给予保存和呈现。记忆通过回忆保存过去的事情，通过承受保存现在的事情，通过预见保存将来的事情。"[①] 我们对物质世界的认识是通过感觉到想象再到判断，而判断必然要遵循某些规则和原理。由于我们的心灵不可能对它用以作出判断的法则作出判断，故这些法则比我们的心灵更高，通过它们我们的心灵对其印象进行判断。但是，惟有人的心灵的创造者比人的心灵更高。因此，对事物的判断，追溯到最后，我们必然会涉及到那神圣法则。这些法则既不可能来自于事物，也不可能来自于人的心灵，它们只能来自于永恒技艺中的范型，而记忆就在于对这些神圣法则的保存。但是，既然在结构上人的心灵如此接近上帝，为什么不是所有的人都能够在自身内清晰地看到上帝呢？波纳文图拉认为，"显然原因在于，人的烦神于俗务而被扭曲的

---

① "Operatio autem memoriae est retentio et repraesentatio non solum praesentium, corporalium et temporalium, verum etiam succedentium, simplicium et sempiternalium. Retinet namque memoria praeterita per recordationem, praesentia per susceptionem, futura per praevisionem." 波纳文图拉《心向上帝的旅程》3. 2

心灵不能凭借记忆进入自己；为幻象蒙蔽双眼的心灵不能凭借领悟回返自己；为贪欲所引诱的心灵不能凭借渴望内心的甘甜和精神的喜悦回归自己。因此，心灵整个地沉醉于可感事物中，不能回归自己，即回归于上帝的肖像。"[①]因此，接下来他讨论了基督在人通向上帝的过程中的位置。在他看来，基督是上帝和人之间的中间人，我们惟有凭借对他的信、望、爱才可能重新进入上帝的乐园，享受真理的果实。所以，他说："如果没有在基督中取得人的形式的真理，把因亚当而折损的先前的梯子修复并自己成了新的梯子，我们的灵魂也不可能从可感之物中起身而看见自己和在自己中的永恒真理。因此，如果不凭藉基督，无论人的本性之光和获得的科学之光是如何的耀眼，都不能进入自己并在主中享有快乐。"[②]

现在，心灵通过磨练终于可以超越自己而转向上帝本身了。在《旅程》一书中，最引人入胜的莫过于我们在前面讨论过的波纳文图拉将上帝理解为"存在本身"(esse ipsum)，在中世纪的思想家中，也极少有人如波纳文图拉那样强调上帝的纯粹存在性。存在不是存在物，也不是存在物的属性，它既不是特殊的存在，也不是类的存在，任何适用于存在物的范畴都无法用在它身上，它"不会是个别的存在，也不会是类的存在，因为个别和类的存在绝没有纯粹的现实性，它们不是绝对的存在。所以，剩下的是，存在本身只能是神圣的存在。"[③]存在是任何存在物得以存在的条件，它使得存在物得以存在，能够存在，它将存在物带人存在。存在是首先来与人照面的，但由于它不能进人任何的思想范

---

① "Sed ratio est in promptu, quia mens humana, sollicitudinibus distracta, non intrat ad se per memoriam; phantasmatibus obnubilata, non redit ad se per intelligentiam; concupiscentiis illecta, ad se ipsam nequaquam revertitur per desiderium suavitatis internae et laetitiae spiritualis. Ideo totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem reintrare." 波纳文图拉《心向上帝的旅程》4. 1.

② "Et quoniam, ubi quis ceciderit, necesse habet ibidem recumbere, nisi apponat quis et adiiciat, ut resurgat; non potuit anima nostra pefecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam. Ideo, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in se ipso delectetur in Domino, nisi mediante Christo." 波纳文图拉《心向上帝的旅程》4. 2.

③ "ed hoc non est esse particulare, quod est esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum."波纳文图拉《心向上帝的旅程》5. 2

畴,它也就首先被人遗忘了。由于将上帝理解为存在本身,并在这个意义上来理解创造,即存在本身赋予万物以存在,让万物站出来得以现身。于是,上帝与万物、创作者与受造物之间构成了一种新型的关系。受造物之所以能够存在,是因为它们分有了存在,它们参与到存在中去了。在这里,我们依稀看到了海德格尔存在论的影子,也隐隐听见了存在主义神学号角的吹响。既然上帝是存在本身,他表现出的恩典就在于给出自己,流溢、倾泻出自己,由此,心灵抵达传统柏拉图主义所赋予上帝的另一称谓,即"善"(bonum)。只不过,基督教的最高的善是与作为上帝三位一体的复多性联系在一起的。

在到达六个阶段的终点后,我们心灵的工作就完成了,它将如同上帝用六天创造了世界后那样安息了。心灵通过对可感世界和自身的理解,训练了自身,并唤醒自身去思考上帝本身。心灵已做了其力所能及的一切,在它的能力之内就没有什么更多的事情可做了,因此它必须休息。这时,我们的全部情感转向上帝,那将是极其神秘的,"除获得者外无人知晓;除真正渴望者外无人可获得;除为基督派遣于世的圣灵之火刻骨铭心地点燃外,无人可渴望。"[①]当心灵一开始沉思时,上帝就已被置于它的面前,但它当时尚没有足够的能力去直接把握他,现在已处于旅程的终点,心灵自愿地放弃了它以前所不愿也不能放弃的东西(即理性的引导作用),完全变成了与理性能力相反的如同黑暗似的东西,波纳文图拉的神秘主义性格在这里就得到了完全的展现,他引用狄奥尼修斯的话说,"哦,朋友!你如致力于神秘的静观,请坚定你的旅程,抛弃感官和理性的运作,抛弃一切可见和不可见的东西,抛弃一切存在和不存在的东西,尽可能地保持无知,同那超越一切本质和知识者合一。这也就是凭借纯洁心灵的超拔超越你自己和一切不可测度的东西,抛弃一切并从一切中解放出来,那时你便跃登于神圣黑暗的至高本质的

① "quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram." 波纳文图拉《心向上帝的旅程》7. 4.

光芒中。”①

总之，在波纳文图拉看来，人的本质，以及人为了实现他的本质的一切活动，都无不宣告着上帝的存在。人的一切活动都是为了实现他的本质，实现他之所以被创造出来的目的，都是为了让他成为一个人。人作为理性的存在者，他总是探求着真理和智慧（appetitus sapientiae）；他作为具有意志的存在者，总是寻求着幸福（appetitus beatitudinis）；他作为理性和意志的双重存在者，渴望着最终的和平（appetitus pacis）。但是，人又总是不满足于那些特殊、部分的真理和暂时的幸福与和平，他渴望最高的真理、幸福与和平。正是这种对最高真理、幸福与和平的渴望，导致了人在知识和实践领域的无止境的探求与希望。

通过上面的分析，我们一方面可将《旅程》中寻求上帝之路中的三个大阶段的每一个阶段都看作是一种通过理性证明上帝存在的一种方法，即由物质世界开始的经验主义和宇宙论的方法，由反观内省开始的心理主义的方法，以及由超越于人的心灵之上的第一原则开始的本体论的方法。另一方面，《旅程》一书又决不是要对上帝的存在作出某一方面的单纯的形而上学的论证，因为在波纳文图拉看来，尽管人的理性使得人具有超拔万物之上的能力，但人的理性却终归是有限的。

波纳文图拉与奥古斯丁一样，他主要关心的是灵魂与上帝的关系，正如哲学史家柯普斯顿（Copleston）所说的，作为奥古斯丁的忠实追随者，波纳文图拉对向无神论者论证上帝的存在并无太大的兴趣，他感兴趣的是灵魂趋向上帝的种种动态的态度和过程，波纳文图拉所要的不是仅仅作为纯粹理性思辩结果的抽象面冷冰冰的上帝，而是那与人的生命时时发生关涉、人的灵魂时时所能体验到的永活的上帝。这样所得到的结果就是，上帝不是某种可理解的抽象原则，而是人们良心中的上帝，人们膜拜祈祷的上帝，因此，在他看来，“认识上帝的最好方式是

① “Tu autem, o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim te ipso et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu, ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes.” 波纳文图拉《心向上帝的旅程》7. 5.

通过甜蜜的体验。"[①]

在这个意义上，波纳文图拉和奥古斯丁一样，都属于内在经验主义(interior experimentalism)，他们都更加强调内在的体验和感受，而不是外在的证明。所有关于上帝的证明，都无非是某种反思，是为了在我们心里形成正确的上帝观念，以及让我们更加清楚地认识到我们以前所形成的上帝的观念是多么的错误。这些与其说是一种证明，不如说是心灵的一种锻炼，通过锻炼，心灵踏上了通向上帝的旅程，"因此，这些论证与其说是给出某种证明和表明那被证明的真理，还不如说是心灵的操练。"[②]

《独白》的写作时间和《旅程》的写作时间大约在的同一时期，它可以看作是《心向上帝的旅程》的姊妹篇。任何一位虔诚的基督徒总是时时处于对上帝给予衷心的赞美和对自己灵魂加以严格考量的激情中，这种激情所带来的文字往往是最纯洁澎湃的，由此也形成了中世纪的一种独特文体，即《独白》。中世纪的许多大家都著有《独白》，如奥古斯丁、安瑟伦、圣维克多雨果。奥古斯丁最负盛名的《忏悔录》也可以看作是一篇独白。和上述前辈的《独白》相比，波纳文图拉的《独白》有着独特的风格，正如他在前言中所说的，它是以对话体的方式以质朴的语言讨论圣人们的言论，所以在他的《独白》中保留了许多中世纪著名人物的思想，其中，他引用得最多的是奥古斯丁、大格里高利、安瑟伦、贝尔纳的论述，因此，我们甚至可以把它看作是中世纪思想家对同一问题讨论的资料辑。

对话是在作为永恒真理的学生的虔诚灵魂和"里面的人"之间展开的，"里面的人"所说的话象征着灵魂的良心所发出的声音。通过他们的对话，心灵得到锻炼，"里面的人"引导着灵魂依着严密的次序向上攀登，直到最后欢跃于上帝的喜乐中。全书除序言外，依照沉思的次序和对象的不同简单地分为四章。

---

① "Optimus modus cognoscendi Deum est per experientiam dulcedinis." 波纳文图拉《〈箴言四书〉注解》Ⅲ. d35, au., q1, ad5.

② "Unde huiusmodi ratiocinations potius sunt quaedam exercitations intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum." 波纳文图拉《问题论辩：论三位一体的神秘》q1, a1. 转引自 Efrem Bettoni. Saint Bonaventure, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1964, p43.

首先，他邀请灵魂将静观的视线投向他的内部，以便他看清其本性是如何形成的，又如何为罪所丑化，以及又如何因恩典而获得改造。其次，他引导灵魂将静观的视线投向他的外部，以便知晓世间的财富是多么的不可靠，世间的荣耀是多么的变幻无常，世间的富丽堂皇又是多么的不幸可怜。上述种种的体验同第一阶段的静观相比，使得灵魂渴望得到某种安慰。再次，要求灵魂将静观的视线投向他的下面，以便了解人的死亡的不可避免，末日审判的严正以及地狱中无法忍受的折磨。在经历了巨大的恐惧后，灵魂必然希望安息于上帝的怀中。最后，他引导灵魂将静观的视线转向上面，让灵魂完全欢跃在至高的幸福中。

《独白》的结构极为简单明晰，对于那些习惯追逐思辩的人，可能会让他们感到某种程度的乏味。而波纳文图拉恰好认为，神学从本质上就不是一门纯思辩的学科，认识上帝与认识欧几里德几何的公理之间有着无限的差异。在他看来神学更多的是一种态度和生活方式，我们不是仅在某种抽象的意义上知道善，而是要成为善。正是这种对神学的实践性格的理解使他与托马斯·阿奎那有了显著的不同。这也是他在该书中一再引用奥古斯丁的“让我从内心用爱去品尝我通过认识所品尝到的东西，让我用情感去体验我靠理性所体验到的物事”[①]这句话的原因所在，与后来的帕斯卡说的一样：“认识上帝距离爱上帝又是何其遥远！”[②] 波纳文图拉也认为，我们的心灵不会仅仅满足于从理性上证明上帝的存在，更重要的是要“看见”他，整个灵魂要拥抱他、爱他，他说，“尽管有人用理性的必然性证明了上帝的存在，但是，他并不能看见这神圣的存在本身。”[③]我们可以说，波纳文图拉在这里不点名地批评了他的朋友托马斯·阿奎那。后来，在1273年底，托马斯突然停止写作，留下了他那部尚未完成的巨著《神学大全》，是什么原因导致了托马斯的这一决定，历史上意见纷纭。据说，托马斯认为，对于他已经“看见”的一切，他的那些长篇大论都毫无意义了。

---

① 《独白》1. 18.

② 帕斯卡《思想录》，何兆武译，商务印书馆，1995年，第130页。

③ “Quamvis enim aliquis posit rationibus necessaries probare Deum esse, tamen cernere ipsum divinum esse non potest.” 转引自 Etienne Gilson. The Philosophy of St. Bonaventure, St. Anthony Guild Press, Paterson, N. J. 1963, p98.

(五)

《论学艺向神学的回归》可能是波纳文图拉最为短小但又最具诠释性的一部著作，其写作年代尚不是很清楚。有人认为它是波纳文图拉早年在巴黎任教时的作品，通过这部著作，他为全部学问拟订了宗旨和归宿；有人则认为这是他最后的著作，是对自己一生努力的总结。这部著作的主旨就是：人类的全部知识和学问在神学中获得统一。鉴于这篇短文的独特地位，以及它讨论的主题在中世纪思想中的重要性，我们将它和托马斯·阿奎那的观点联系起来，作一较为详细的讨论。

正如后来帕斯卡所说的："如果我们使一切都顺从理性，我们的宗教就不会有什么神秘或超自然的了。如果我们违反理性的原则，我们的宗教又将是荒谬可笑的。"[①] 而对于中世纪的人来说，基于信仰下的启示与自然禀赋的理性是人类知识的两个基本源泉，信仰与理性的关系是整个神哲学思考的主题之一，对它的理解最终会影响到对待实际问题所采用的方法和态度。

总的说来，在早期基督教思想家那里，由于当时基督教自身的社会历史状况，他们一般较为强调信仰的优先性、启示的神圣性，尤其是面对当时占据统治地位的希腊、罗马文化时，他们表现出强烈的护教情绪，从而带有贬低理性思考和世俗生活的色彩。在基督教的对外传播中起着巨大作用的使徒保罗就讲："就如经上所记：'我要灭绝智慧人的智慧，废弃聪明人的聪明。'智慧人在那里？文士在那里？这世上的辩士在那里？神岂不是叫这世上的智慧变成愚拙吗？世人凭自己的智慧，既不认识神，神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人，这就是神的智慧了"(《哥林多前书》1，18－21.)。一部分人认为从学术知识的角度去理解上帝，将毫无作用而且近乎亵渎。第一位拉丁教父德尔图良(Tertulian，145－220)就讲："雅典人与耶路撒冷的关系如何？学院与教会是否协调？……让我们摒弃一切能产生斯多葛、柏拉图派、辩证论说等冒牌基督教的企图吧！在拥有耶稣基督后，我们不再希冀有奇异的争论，在享有福音布道后，不需再有逻辑分析。"[②] 他甚至说

① 帕斯卡《思想录》，何兆武译，商务印书馆，1995年，第129页。

② C.沃伦·霍莱斯特《欧洲中世纪简史》，陶松寿译，商务印书馆，1988年，第308页。

出"正因为荒谬,所以我才相信(Credo quia absurdum est)。"[1] 这句名言。但是,当基督教信仰已成为社会的主导意识形态后,那种蒙昧的信仰主义必须改弦易辙。如何处理好上帝的启示与人的自然禀赋,圣经信仰与积淀下来的文化传统之间的关系,就成了基督教思想家们迫切需要加以解决的问题。自奥古斯丁以后,神学家们在坚持基督教信仰的前提下,一般都给予理性思考、世俗知识以相当的地位。奥古斯丁本人就认为,"你去信仰,是以便你理解(Crede ut intelligas)。"[2] 而信仰无非是以赞同的方式去思考;奥古斯丁的追随者,号称第一位经院哲学家的安瑟伦更明确地讲:"正如事物的正当次序所要求的,在我们贸然用理性进行研究以前,对于基督教信仰的奥秘我们必须要先相信(信仰)。但是,如果我们在信仰上有了根基以后,对于我们所信仰的东西却不努力加以理解,在我看来,那就是极其的傲慢懈怠了。"[3]正是基于这样的态度,安瑟伦提出了"信仰寻求理解"(fides quaerens intellectum)的口号,这口号不仅仅是对奥古斯丁学派独有的立场和方法的总结,更是为整个经院哲学确定了基调,成为中世纪思想家的共同立场。即使随着亚里士多德自然哲学理论在西方的重新兴起,奥古斯丁学派所确立的对待理性与信仰、哲学与神学的基本立场和态度并没有根本的改变。

无论是在希腊哲学那里,还是在基督教的前身,即犹太教的信仰中,人都有高拔于万物之上的尊严。人的这种尊严在希腊人那里体现在人拥有理性,因为"除了人类,动物仅凭现象与记忆而生活,很少相关联的经验;但人类还凭技术与理智而生活。"[4] 在犹太教的信仰中,人是上帝在安息前依他的形象所造,并且,上帝"使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫。"(《创世记》1.26.)。而在基督教那里,理性和信仰是上帝赐予人的两样礼物,"哲学和神学都被称为宽阔坦途之路,因为它们包含着许多知识。"[5]理性的

---

① 尼古拉斯·布宁,余纪元《西方哲学英汉对照辞典》,人民出版社,2001年,第214页。

② 转引自傅乐安《托马斯·阿奎那基督教哲学》,上海人民出版社,1990年,第47页。

③ "Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere." Anselmus, Cur deus homo, 1. 2.

④ 亚里士多德《形而上学》980b25,吴寿彭译,商务印书馆,1995年,第1页。

⑤ "id est scientiam philosophicam et theologicam, quae dicuntur magnae semitae, quia multas scientias comprehendunt." 波纳文图拉《宣讲:论圣灵的七件礼物》4. 4.

最高成就体现于哲学之中,因为它代表了人类世俗知识的顶峰,按亚里士多德的看法,它既不以功利的实用性为目的,也不仅以娱乐消遣为归宿,它是人为了摆脱无知、为了知而求知,它自身就是目的,它代表着自由的人进行理性的自由思考所获得的最高成就。而信仰则是通过由上帝启示的圣经给予我们的,让我们获得拯救。“除了哲学知识之外,上帝还赐予我们神学知识,它是基于信仰之上的对真理的虔诚认识。因为,只要我们还是一个要死者,还有着混浊的眼目,那永恒之光,即上帝,对于我们来说就是无法企及的。因此,奥古斯丁说:‘如果不为纯正的信仰所洁净,那软弱无力的心灵定会因你那灿烂夺目的光芒而晕眩。’”[①]

在十三世纪亚里士多德的科学理性思想被全面介绍进西方基督教世界以前,基督教思想家们更多的是利用柏拉图思想中理念的超验性来思考基督教的上帝的超越性。托马斯·阿奎那却是通过理解亚里士多德,在新的思想条件下,重新审视信仰与理性、神学和哲学的关系,他在坚持神学高于哲学的前提下,明确区分了哲学和神学,指出它们是两门不同的科学。在其著名的《神学大全》(Summa Theologia)的第一卷中,第一个问题即“论神圣理论的性质和范围”,其中又分为十个小问题,其中,第一、二、五问题集中讨论神学的性质以及它和其他科学,尤其是和哲学的关系。

第一个问题是“除了哲学科学以外,是否还需要其他学问?”哲学在托马斯·阿奎那的时代,代表了人类世俗知识的顶峰,因此,有人认为,除了哲学以外,我们不再需要其他的科学。因为人不能去寻求超出人的理性之外的东西,而理性范围内的事,哲学已给予了充分的思考;此外,知识就是探索存在,获得真理,存在与真理是相通的,但是哲学已探索了一切存在,甚至存在之存在,即上帝。例如亚里士多德在其《形而上学》中就讨论了世界的第一因、不动的动者等,哲学的这一部分就是神学,因此,除了哲学以外,不需要单独的神学。对此,托马斯·阿奎那反驳说,对于超出了人的理解力的东西,尽管人无法用理性去思考它们,但却可以通过信仰接受它们,由上帝启示的圣经中的知识就属这一

---

① “Ultra scientiam philosophicam dedit nobis Deus scientiam theologicam, quae est veritatis credibilis notitia pia; quia lux aeterna, scilicet Deus, est lux inaccessibilis nobis, quamdiu sumus mortales et habemus oculos vespertilionis. Unde Augustinus: Acies mentis invalida in tam excellenti lumine non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur.” 波纳文图拉《宣讲:论圣灵的七件礼物》4. 13.

类。此外,科学的分类,是因其认知对象的方式,例如天文学家和物理学家都认识到地球是圆的,但天文学家得出这个结论用的是抽象的数学方法,而物理学家却是靠对事物本身的考察。同样,哲学以自然的理性之光加以认识的东西,完全可以通过神圣的启示之光而为神学所认识。因此,作为神圣理论的神学与作为哲学之一部分的神学是不同类的。并且,人用理性来寻求上帝,也必须以神圣启示为指导。因为用理性来思考上帝获得真理,只有少数人能办得到,而且费时很多,还不免带有许多错误。然而,这类真理却关系到人类的整个解放,因此为了使整个人类的拯救来得更合适、更准确,必须依赖神圣启示。托马斯·阿奎那在这里明确反对将神学消融在哲学中,反对以哲学代替神学。

第二个问题是"神圣理论是否是一门科学?"科学一词在古代世界的意义要比现在宽泛,英语科学一词 science 派生于拉丁语 scientia,其词根为动词 scire,意味发现与求知。在近代以归纳为基础的经验科学兴起以前,人们主要以建立在演绎逻辑基础上的数学作为科学的标准。有人认为,任何一门科学,总是从自明的原理出发,然后依靠理性的推理,建立起演绎系统。但是,建立在信仰基础上的神学却不是从自明的前提出发,因为在这世上,有许多人根本就无信仰;此外,科学是普遍的知识,不是关于个体的,而建立在信仰基础上的神学则完全是个人的事,所以,神学不是一门科学。托马斯·阿奎那则认为,任何一门科学的原理要么是自明的,要么来自比它更高者,神学就属于后者。事实上,神学的理论、拯救的真理也不是对于某一个人的,正如我们谈论道德时,总是要举一些个体的例子,同样,神学谈论个体的事例,也无非是把他们作为榜样以便我们效仿和追随,体现在圣经和神学中的神圣启示正是通过他们而传达给我们。托马斯·阿奎那的结论是:"我们必须牢记,有两种科学,有些科学是靠自然的理性之光进行认识,如数学、几何学等,也有些科学是依靠更为高级的科学来建立自己的原理:光学依靠几何学建立其原理,音乐依靠数学建立其原理。同样,神圣理论的原理来自更高科学之光,即上帝和幸福之光。因此,正如音乐通过数学获得其原理,神圣理论则通过上帝的启示获得其原理。"[1]

第五个问题是"是否神圣理论比其他科学更为高贵?"[2]有人认为,

① Thomas Aquinas, Summa theologiae I, q1, a2.

② Thomas Aquinas, Summa theologiae I, q1, a5.

科学的尊严来于它的确定性，那些具有不可怀疑的原理的科学就应比神学更为高贵，因为神学的原理都是一些信条。此外，神学往往借用其他科学，尤其是哲学的理论，这也表明它要比哲学低级。相反，托马斯·阿奎那认为，神学包含思辩和实践两个方面，它们都比其他科学要高贵。思辩科学的价值要么来自它的确定性，要么来自它的题材，神学在这两个方面都高于其他科学。从确定性方面来看，其他科学的确定性来自于人的自然理性之光，这是会犯错误的；而神学的确定性来自于神圣的启示之光，这是不会犯错误的。就题材来说，神学主要探讨超越人的理性之上的崇高的东西，而其他科学则只注意那些在理性范围内的事物。因此，神学的思辩性高于其他科学。而实践科学的价值在于它所指向的目的，即为人带来福利，神学的目的是为人带来永恒的幸福，这永恒的幸福乃其他一切实践科学的最终目的，惟有在这一目的下，它们才获得其价值和意义。至于说神学利用哲学等科学的理论，这无非是通过它们把自己的义理讲清楚罢了，神学不是把它们作为上级长官来对待，而是把它们当作婢女来使用。神学这样来使用它们，不是因为自己的缺陷和不足，而是因为我们理性的缺陷，对于大多数人来说，通过自然理性获得的知识更为容易把他们引向超乎理性之上的东西，即引向神学的范围中去。

托马斯·阿奎那认为，尽管理性和信仰、哲学和神学相比有那么多的不足和缺陷，但理性作为人的一种自然禀赋却是辅助信仰的最好工具，启示和信仰虽然是上帝给人的一种赐福和神恩，但它并不削弱和取消人的自然本性，“神恩如此附加在人的本性上，不仅不破坏人的本性，而且使人的本性更为完善。所以，上帝赐给我们的信仰之光并不破坏我们所拥有的自然理性的光辉。”[①] 一句话，“恩典并不摧毁自然，而是成全自然。”[②]在这里，他和中世纪的大多数思想家一样，认为上帝的恩赐要以人充分实现自己的自然禀赋为前提，“自然之于赐福是第一与第二的关系。赐福以自然为基础。”[③]由此，他建立起了自己的自然神学，企图用自然所禀赋的理性通过对经验世界的探究、追问来证明上帝的存在。

---

① 转引自傅乐安《托马斯·阿奎那基督教哲学》，上海人民出版社，1990年，第49页。

② Thomas Aquinas, Summa theologiae Ⅰ, q1, a8.

③ Thomas Aquinas, Summa theologiae Ⅰ, q1, a8.

从以上论述可看出，托马斯·阿奎那通过论述理性和信仰的关系，为理性和信仰给出了各自的范围，在康德进行纯粹理性的批判以前，第一次试图让理性与信仰各自归位。托马斯·阿奎那的时代，信仰高于一切，作为上帝肖像的人因其神性而具超拔于万物之上的尊严，以至于人因过多的关注于精神生活而忽略了尘世的义务和幸福；而在康德的时代，人已降格为机器（法国的拉美利特就著有《人是机器》），混同于万物，在森然的自然因果律面前毫无尊严可言。如果说康德的目的是扬弃知识，以便为信仰（自由）留下地盘的话，托马斯·阿奎那则是扬弃信仰，以便为知识留下领地。

托马斯·阿奎那为信仰和理性划分界限，在当时很容易让人认为哲学与神学、理性与信仰是两个各自独立的东西，即使说信仰高于理性、神学高于哲学，但也仅为一种外在的高，两者本质上彼此不发生影响和关涉，从而走向拉丁阿维罗伊主义的双重真理观。对此，波纳文图拉在承认理性的合理性的前提下，则始终强调信仰的优先性、恩典的至上性，坚决捍卫神学对哲学等诸科学的指导作用，强调知识的统一性，认为每一门科学虽然都有自己的地盘，但从一个更大的范围和更高的层次上看，所有的科学都可理解为有关上帝的知识，都指向神学并为神学所指导，一切科学的成就都是为了建立信仰、荣耀上帝。所以，他在《心向上帝旅程》一书的序言里说："我首先恳请读者不要固执地以为：只要诵读无须恩膏，只要思辩无须热忱，只要研究无须惊异，只要慎思无须欣喜，只要勤奋无须虔诚，只要认识无须爱慕，只要理解无须谦逊，只要努力无须神圣的恩典，只要明辨无须启示的神圣智慧对他们就已足够了；相反，首要的毋宁在于：依靠神圣的恩典，谦逊而虔敬，痛悔而热忱，为喜油所涂抹并爱慕渴望神圣的智慧，愿意推崇、惊异上帝并品尝到他的甘甜。"[①]

波纳文图拉认为，哲学和信仰这两样礼物对于人来说都是不可或

---

① "primum quidem lectorem invito, ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione,, circumspectio sine exsultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium, absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata. — Praeventus igitur divina gratia, humilibus et piis, compunctis et devotis, unctis oleo laetitiae et amatoribus divinae sapientiae et eius desiderio inflammatis, vacare volentibus ad Deum magnificandum, admirandum et etiam degustandum." 波纳文图拉《心向上帝的旅程》序。

缺的，构成了人生存的根基，在逻辑和根据的意义上先于一切具体的知识和学问。“有两样先于学问的礼物，一是内在之光，一是自上倾泻下来的光。内在之光是判断或理性的自然之光，由上倾泻下来的光是信仰之光。就第一种光，(保罗)说，那是判断的自然之光，是上帝赋予理性的受造物的，因为上帝曾说，让光闪耀起来。这种光不仅包含可能理性，也包含主动理性。就自上倾泻下来的信仰之光，(保罗)也说，它已照耀着我们心灵，即凭借信仰之光的倾泻。上帝赋予我们理性的本性，又施予我们恩典。因此，这二者都是在先的。其结果也有两个，一是对造物主的清晰知识，二是对拯救者的被启示出来的知识。”[①]

因此，尽管哲学和神学，一个是由上帝赋予人的，一个是他启示给人的，但作为上帝赐予人的礼物，它们具有同样的根源，二者之间不可能有着根本的对立。事实上，如果人类精神的全部活动都是通向上帝的旅程，那么，作为人类精神产物的所有学问也必然回归于神学，而不是与神学和信仰相对立。但是，就哲学和神学本身来看，它们又是有差异的。

首先，哲学与神学在主题上相互区别。波纳文图拉在他的《〈箴言四书〉注解》开篇的序言中，首先提出的问题就是：该书或神学的内容或主题是什么？(Quae sit materia quodve subiectum huius libri vel theologiae)他说：“我们能够用一个词来命名它，那就是信仰。但是，只要信仰以某种方式进入理性中，恰当地讲，它就成了该书的主题。”[②]因此，神学就是理解信仰的一种努力。信仰只要不再仅仅是信仰，而是寻求理解它，那它就构成了神学的主题。“上帝是神学的基本对象，基督是

---

① “Donum scientiae duo antecedunt: unum est sicut lumen innatum, et aliud est sicut lumen infusum. Lumen innatum est lumen naturalis iudicatorii sive rationis; lumen superinfusum est lumen fidei. Quantum ad primum dicit: Deus, qui dixit lucem splendescere, id est lumen naturalis iudicatorii impressit creaturae rationali, id est non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Quantum ad lumen fidei superinfusum dicit: Illuxit in cordibus nostris etc.; scilicet per infusionem lucis fidei. Deus naturam rationalem condidit et superaddidit gratiam. Duo igitur sunt antecedentia. — — Consequentia etiam sunt duo, scilicet clara notitia Creatoris, et revelata notitia Salvatoris.” 波纳文图拉《宣讲：论圣灵的七件礼物》4. 2.

② “Possumus et unico vocabulo nominare; et sic est credibile, prout tamen credibile transit in rationem modo, proprie loquendo, est subiectum in hoc libro.” 波纳文图拉《〈箴言四书〉注解》Ⅰ, prooem, q1.

神学的完整对象，万物和记号既是神学的普遍对象，也是它信仰的对象。"[①]所有的受造物被创造出来，是服务于那走向天国和上帝的人。因此，圣经利用各种各样的受造物，指导我们获得智慧，回归上帝。相反，哲学将万物仅仅作为独立的对象来加以研究，这样做的结果是，我们获得了万物的知识。万物就万物自身来说，它们是自然的东西，但是，它们更是上帝的作品，一朵浪花，一棵小草，我们不仅可以思考它的物质结构，我们也可以静观它的美善，并从它的美善中凝视到上帝的美善。因此，神学家是在一个完全不同的观点下考察事物的，"神学的主题就是上帝和第一原则，作为最高的知识和最高的教导，它在作为第一和至上原则的上帝中处理一切问题。"[②]在波纳文图拉那里，希腊式的为了求知而求知的纯理性精神是值得警惕的，如果源于人的求知本性的知识是仅仅为了探究，那么一切身外之物，甚至连他本人都成为了非人化的物，而这与上帝创造的目的是相违背的。

其次，哲学与神学在方法上相互区别。即便哲学家和神学家面临同一个问题，即万物的第一因：上帝，但他们处理这一问题的方法却是不同的。由于哲学是就受造物自身来研究它们的，因此，哲学开始于感性经验和理性，它从可以看见的结果开始，一直追溯到那看不见的世界的终极原因和目的，即上帝。而神学则选择了相反的道路。它开始于神圣启示，它直接从第一因，即上帝那里出发，沿着存在的次序下降到上帝的结果，即受造物，因此，对于万物来说，神学一开始就从它们与上帝的关系中来把握它们，而不是把它们当作独立自足的东西。所以，波纳文图拉在《短论》中指出，神学是从最高的原因即上帝开始，哲学的终极处乃神学的开始处。因此，神学遵循着一个自身比哲学更完善的序列，因为在哲学那里，知识的次序与存在(esse)的次序是相反的，而在神学那里，这二者是一致的。此外，这两门科学都需要推理和论证，但他们推理的原理却不相同。哲学从感觉经验出发，沿着因果的序列向上追溯；而神学却总是寻求它的大前提为神圣权威所保证的圣经那里，

---

① "Deus est subiectum theologiae radicale, Christus est subiectum integrale, res et signa sunt subiectum universale sive etiam credibile." 波纳文图拉《〈箴言四书〉注解》I, prooem, q1.

② "Quia vero theologia sermo est de Deo et de primo principio, utpote quia tanquam scientia et doctrina altissima omnia resolvit in Deum tanquam in principium primum et summum." 波纳文图拉《短论》Prol. 6. 转引自 Charles Carpenter. Theology as the Road to Holiness in Saint Bonaventure, Paulist Press, New York/Mahwah, N.J. 1999, p113.

因为它是由上帝启示的;"神学根植于信仰,犹如哲学根植于它的第一原则。"[①]因此,他赞同奥古斯丁的观点,"对我们所相信的我们听从权威,对我们所了解的我们听从理性。"[②]"我们不应该让圣徒们的权威屈服于我们的理性,相反,应该让我们的理性服从圣徒们的权威,因为在那里没有明显的荒谬。"[③]

再次,哲学与神学在目的上不同。在《〈箴言四书〉注解》的序言中,波纳文图拉从另一个角度讨论了神学的性质,他分析了神学的四个原因,即质料因(causa materialis)、形式因(causa formalis)、作用因(causa efficiens)和目的因(causa finalis)。质料因即神学的对象,这些对象是在人的理性的帮助下,被拿出来可以加以理解的;神学解释启示真理,以便让我们皈依和坚定我们的信仰,因此,它是一门解释性的科学,它采用的方法是追问和论证,这就是形式因;作为解释启示真理作品的作者的神学家是神学的作用因,但是,上帝必须被看作是最主要的作用因,因为他是神学家作品得以产生的根源,而神学家只能是工具性的和次要的作用因。目的因是神学最重要的原因,神学不能仅仅满足于理解启示真理(质料因),也不能仅仅满足于让人皈依和坚定某些信仰(形式因),它的真正和最终的目的是让我们神圣起来,让我们成为善。"神圣理论的(目的)是让我们成为善和得拯救。"[④]至福是圣经最后和整个的目的,但对于神学来说,它是次要的,让我们神圣起来才是神学作为一门科学的最切近的目的,它将引导我们去获得天上的至福。我们神圣起来也就是智慧起来,从这个角度看,神学的目的也可以说就是去获得智慧(sapientia)。一个人学习和研究神学,不可能仅仅出于求知,而是要变得有智慧。因此,神学决不能仅仅是理性的练习,它必须融为人生的道路,神学如果仅仅作为学术训练,那注定会失败。

从最高的意义上看,哲学的根本目的也是为了拥有真理、获得至

---

① "Ideo super fidem fundata est scientia theologica: sicut scientiae philosophicae super prima principia." 波纳文图拉《宣讲:论圣灵的七件礼物》4, 13.

② "quod credimus debemus auctoritati, quod intelligimus rationi." 波纳文图拉《短论》Ⅰ, 1, 4. 转引自 Etienne Gilson. The Philosophy of St. Bonaventure, St. Anthony Guild Press, Paterson, N. J. 1963, p82.

③ "Non debemus auctoritates Sanctorum trahere ad nostram rationem, sed magis e converso rationem nostram auctoritatibus Sanctorum subjicere, ubi non continent expressam absurditatem." J. Guy Bougerol. Introduction to the Works of Bonaventure, p208.

④ "Haec doctrina est, ut boni fiamus et salvemur." 波纳文图拉《短论》Prol. 5

福,但是,人们往往满足于求知本性而遗忘了这一目的,满足于对真理的寻求而不知去拥有和安息于真理中。所以,波纳文图拉警告说:"你要纯洁你的理性,让它远离虚幻、无益的幻象,远离出于好奇的本性而臆造出来的种种学说,还要远离那只知道钻研身外之事和从事学术研究的偏执。"[①]"生性就渴望求知的灵魂啊,你应设法去看那面镜子,你要渴望在那明镜中学习和阅读一切,因为一旦看清了那面明镜,也就学会了一切。在那里,你将看清并发现,柏拉图的理论、亚里士多德的哲学以及托勒密的天文学都是极其荒诞无稽的。因为,我们知道的真理无论怎样多,也仅仅是我们所不知道的事物中的极小部分。"[②]在他看来,一个优秀的哲学家始终应在人类生活的整个关系中来理解哲学的位置,正如一个人除非领会了整个诗的意义才可能理解该诗的优美。

既然神学在主题、方法和目的上都高于哲学,因此,哲学必须为神学所指导。但是,由于一些人盲目追随亚里士多德,将亚里士多德的学说看成是人类知识的最高成就,从而否定神学对哲学的领导作用。波纳文图拉认为,亚里士多德本人的伟大,其思想的深度和广度,对于任何一个人来说,都是一个不争的事实。但是,我们不能因为看到亚里士多德在其他学问上的卓越成就,就不加怀疑地肯定他的形而上学,事实上,亚里士多德的形而上学是极其不能让人满意的。

在波纳文图拉看来,柏拉图哲学中最有价值的就是他的理念论,而亚里士多德却恣意地攻击它,尽管他自己的思想深受这一理论的影响,甚至最终在某种程度上回到了柏拉图那里。对此,他不满地评论说:"在《形而上学》的终始以及许多其他地方,他都诅咒柏拉图的理念。"[③]由于柏拉图的理念论是整个形而上学的核心,亚里士多德拒绝它,也就将他自己排除在形而上学家的行列之外,尽管他本人还著有《形而上学》一书。亚里士多德为什么要攻击柏拉图的理念论呢? 波纳文图拉

① "Purga intellectum a vanis et inutilibus phantasmatibus, a naturalibus et curiosis rationibus, ab extraneis et scientificis occupationibus." 波纳文图拉《独白》4.1.

② "O anima, quae naturaliter scire desideras, hoc speculum videre affecta, in illo studere et legere desidera, quia hoc semel vidisse est omnia didicisse. Ibi revera stultitia videbitur et reputabitur Platonis theoria, Aristotelis philosophia, Ptolomaci astronomia, quia quidquid hic veritate intelligimus, minima pars eorum est, quae ignoramus." 波纳文图拉《独白》4.24.

③ "in principio Metaphysicae et in fine et in multis allis locis exsecratur ideas Platonis." Frederick Copleston, S. J. A History of Philosophy Volume2, Mediaeval Philosophy part1, Augustinus to Bonaventure, Image Books edition 1962, p289.

认为,那是因为亚里士多德仅仅是一个自然哲学家,他只对这个世界中存在着的事物感兴趣,因此,他虽有“科学言论”(sermo scientiae)的能力,却无“智慧言论”(sermo sapientiae)的天赋。他认为,当亚里士多德反对柏拉图,拒绝轻视感观世界,反对将确定性的知识限定在超验世界中,这是正确的,因为柏拉图热衷于“智慧之路”(via sapientiae),却摧毁了“知识之途”(via scientiae)。后来的康德说出了和波纳文图拉大致相同的话,他一方面批评柏拉图理念论对经验知识的摧毁,“身轻的鸽子,惬意地翱翔在空中,而当它感觉到空气的阻力时,就可能想象在真空里飞行必定更为容易。柏拉图正是这样以为感观世界对于知性的限制太多,就索性离开感观世界而鼓起观念的两翼,冒险地超出感观世界而进入纯粹知性的真空里。”[①] 另一方面他又说:“柏拉图用理念这个词的方式,十分明显地是要用它来表示某种东西,而这某东西不但永远不能从感官假借过来,而且远远超过(亚里士多德所从事研究的)知性概念,因为在经验中永远不能碰见任何东西和它相符合。在柏拉图看来,理念是事物本身的原型,而不是像范畴那样,只作为可能经验的钥匙。依他的见解,理念是从最高的理性出来的,这源泉出来就为人类理性所分享,可是人类理性现在已不再在其原始的状态里,而是千辛万苦地要通过回忆过程(称为哲学)去恢复现在是极其晦昧的旧时理念。”[②]

正是基于这样的理解和立场,波纳文图拉严厉地批评了亚里士多德的自然哲学以及那些盲目追随亚里士多德的学者。其中,也不乏大量的直接攻击哲学的激烈措词。他说:“根据俗世中的人的观点,哲学之光是很耀眼的,但是,它和基督教理的光芒相比,是微弱的;根据世俗的观点,神学之光似乎是微弱的,但从真理的角度看,它却灿烂无比。”[③]“应该让教师们意识到,不要过高地称赞和欣赏哲学家们的言论,以免人们将之作为皈依埃及人的借口;或以之为榜样,抛弃饱含最

---

① 康德《纯粹理性批判》A5, B9. 韦卓民译,华中师范大学出版社,2000年。

② 康德《纯粹理性批判》A313, B370. 韦卓民译,华中师范大学出版社,2000年。

③ "Claritas scientiae philosophicae est magna secundum opinionem hominum mundialium, parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae. Claritas vero scientiae theologicae parva videtur secundum opinionem mundialium, sed secundum veritatem magna est." 波纳文图拉《宣讲:论圣灵的七件礼物》4. 3.

高完满性的西罗亚之水，而接受那充满永恒欺骗的哲学家之水。"[①] "第一种光，即哲学知识的光芒，按世俗人的意见，那是极其是灿烂的；但是，除非一个人看清了龙的头和尾，他很容易遭到欺骗。如果某样东西放在了他和正义的太阳之间，那他必然遭受愚蠢的蒙蔽（愚蠢之蚀）。"[②]他甚至给德尔图良的"正因为荒谬，所以我才相信。"[③] 这句名言加上了一个注脚："正如成年人的判断胜过孩童的判断，同样，基督徒的判断也胜过了哲学家的判断，向上的心灵所作的判断胜过向下的心灵所作的判断。正因为基督徒所信仰的东西对于精神性的人来说是合理的，所以，在那些沉溺于感性的人看来，它是荒谬的。"[④]

事实上，波纳文图拉本人并不否定哲学的作用，也不否认哲学家有认识真理的能力，因为哲学的工作就是去认识真理，他要反对的是那些只满足于哲学思辨的人，"哲学知识是通往其他科学的道路，但谁想停留在这条道路上，他就会在黑暗中沉沦。"[⑤]在波纳文图拉看来，任何独立的哲学就真理的整体来看，它必然有局限和错误的一面，理性对真理的探究总是一步一步的，由一个真理过渡到另一个真理，哲学所获得的真理乃是通往真理道路上的真理。此外，哲学的本质即形而上学，即寻求真理本身，真理的整体，一切真理之根据。但是，如果没有启示，没有自上而来的光的照耀，我们是不可能建立起真正的形而上学的。"一个

---

① Michael Haren. Medieval Thought, The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the 13th Century, London, 1985, p165.

西罗亚之水是圣经中的典故。《旧约·以赛亚书》8.6. 耶和华又晓谕我说："这百姓既厌弃西罗亚缓流的水，喜悦利汛和利玛利的儿子；因此，主必使大河翻腾的水猛然冲来，就是亚述王和他所有的威势，必漫过一切的水道，涨过两岸。" 据说，在耶路撒冷城内有西罗亚池。

② "Prima claritas, scilicet scientiae philosophicae, magna est secundum opinionem hominum mundialium; sed de facili eclipsatur, nisi homo caveat sibi a capite et cauda draconis. Si aliquid interponatur inter ipsum et solem iustitiae, patitur eclipsim stultitiae." 波纳文图拉《宣讲：论圣灵的七件礼物》4. 12.

③ 尼古拉斯·布宁，余纪元《西方哲学英汉对照辞典》，人民出版社，2001 年，第 214 页。

④ "Et quantum praecellit iudicium viri iudicium pueri, tantum praecellit iudicium viri christani iudicium unius philosophi et iudicium rationis sursum conversae iudicium rationis ad inferiora depressae. Quia credit aliqua quae videntur esse irrationabilia homini animali: sunt enim rationabilia homini spirituali." 波纳文图拉《〈箴言四书〉注解》Ⅲ, d23, a1, q1, ad4. 转引自 Charles Carpenter. Theology as the Road to Holiness in Saint Bonaventure, Paulist Press, New York/Mahwah, N.J. 1999, p109.

⑤ "Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras." 波纳文图拉《宣讲：论圣灵的七件礼物》4. 12.

人不可能知道什么是有益的，什么是有害的，除非他获得超越了那种科学之上的其他东西。"[①]但是，亚里士多德从自然的角度，从感性经验开始来建立他的形而上学，和他的老师柏拉图相比，他一开始就错了，因此，必须把他从真正的形而上学家的行列中排除出去。

波纳文图拉的《论学艺向神学的回归》专门讨论神学和哲学等诸科学之间的关系。拉丁语 ars 的意义要比其派生词今天的英语 art 的意义宽泛得多，在中世纪它泛指一切世俗的知识，在当时的学校都设有三艺(trivium)和四艺(quadrivium)，前者指语法学、修辞学和逻辑学，后者包括算术、几何、音乐和天文学，两者和在一块即所谓的"七门自由艺术"(septem artes liberales)，简称"七艺"。波纳文图拉则在更为广泛的意义上使用 ars 一词，它包括人类理性的一切创造活动。他在《论学艺向神学的回归》的开篇，就引用圣经《新约(雅各书》中的一段话："各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的。"(《雅各书》1，17.)他认为这段话涉及到了一切光照的起源，即各种各样的光都是从那本源之光流溢出来；而光的起源和流溢则象征着知识的产生和等级。这也就是在波纳文图拉以及整个奥古斯丁主义传统那里都占据核心地位的光照理论(illuminatio)。

光照论是一种着眼于对世界秩序作整体性思考的理论。正如康德所指出的，人类的知识离不开感性直观，而世界的整体却不是感性直观的对象，但真理却是对整体的把握。所以，对世界整体的把握获得的不是经验知识(scientia)而是智慧(sapientia)，而对智慧的言说只能是充满诗意而神秘的。中国哲人往往以水来比喻他们所了悟的天人境界，前有老子的上善若水，中有朱子月映万川的理一分殊，后有熊十力水波相摄的体用一源。西方哲人出于视觉中心主义传统，则喜以光来比喻他们所参透的宇宙人生真理，光在柏拉图、新柏拉图主义、圣经那里，都是一个重要概念。

如果仅仅从知识论的角度来看，光照论的主要目的是论证人的知识的可靠性和确定性，光照的概念则来自柏拉图所用的比喻。柏拉图在《理想国》中阐述其心灵转向理论时，讲了一个著名的比喻，即"洞穴比喻"。他认为，人的心灵有四种由低到高的认识能力，即想象、信念、

---

① "Non potest homo scire, quid utile, quid damnosum, nisi ex additione ultra istam scientiam." 波纳文图拉《宣讲：论圣灵的七件礼物》4. 12.

知性和理性，它们各自的对象分别是影像、具体事物、数理对象和理念。通过教育和训练，专注于个别事物的心灵能够逐渐上升，最后获得对最高理念"善"的把握，但这是一个艰苦的过程。好比有一个很深的洞穴，这洞穴的一面向着地面，洞口有一条路斜着通向洞中。洞里有一些人，生来就被捆绑在洞穴的底部，背向洞口，头不能转动，眼睛只能看着洞壁。在他们后面有一道矮墙，一些人举着各种器物沿着墙往来走动；墙和洞口之间燃烧着一堆火，火光将那些器物的影子投射到洞的后壁上。由于这些影像乃洞中囚徒们惟一能见的事物，他们即以为这些影像就是最真实的事物。如果有一人被解除禁锢，并让他走出洞外，去观看外面的事物，这时他会倍感痛苦，因为这人有生以来，其视觉即习于昏暗，故无法忍受火光及太阳的光明，眼花缭乱，什么也看不见。因此，应该给他一个逐渐习惯的过程，先让他看事物在水中的倒影，再看事物本身；先让他在夜里看星星和月亮，最后才去看太阳本身。到那时，他才会认识到主宰可见世界一切的正是太阳，这是他过去通过各种曲折看见的所有事物的原因。

对于这个"洞穴比喻"，柏拉图自己给出了它所要表达的意义，他说："现在我们必须把这个比喻整个地应用到前面讲过的事情上去，把地穴囚室比喻可见世界，把火光比喻太阳的能力。如果你把从地穴到上面世界并在上面看见东西的上升过程和灵魂上升到可知世界的上升过程联想起来，你就领会了我的这一解释了，既然你急于要听我的解释。至于这一解释本身是不是对，这是只有神知道的。但是无论如何，我觉得，在可知世界中最后看见的，而且是要花很大的努力才能最后看见的东西乃是善的理念。我们一旦看见了它，就必定能得出下述结论：它的确就是一切事物中一切正确者和美者的原因，就是可见世界中创造光和光源者，在可理知世界中它本身就是真理和理性的决定性源泉；任何人凡能在私人生活和公共生活中行事合乎理性的，必定是看见了善的理念的。"[①] 此外，陈康先生也曾指出，柏拉图的这个"洞穴比喻"表明人生来即执著于感觉对象，惟有依赖正确的引导，方可获得高级认识，尤其是关于绝对价值的认识[②]。因此，光在人的整个认识活动中都是一个必要条件，每一个阶段的认识尽管都有自己的领地，但惟有在光

---

① 柏拉图《理想国》517B，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，1986年，第276页。

② 陈康《论希腊哲学》，汪子嵩、王太庆编，商务印书馆，1995年，第63页。

的照耀下,方才具有合法性,才能展开和实现,也才能向高一级的阶段迈进,从而形成完整的知识系统和阶梯,用经院哲学的话来说,光是事物可以得到理解的理由。这种向上的引导,也就是波纳文图拉所强调的回归(reductio)和旅程(itinerarium)。

奥古斯丁基本上赞同柏拉图的教诲,认为感性的物质世界没有终极的价值,其本性也不足以成为任何确定知识的对象,纯粹的感觉主义必然导致普遍的怀疑主义,最终陷入虚无主义的泥潭。因此,他说:"决不能期待肉体感官给予我们任何真正的真理。"[①]此外,奥古斯丁还认为,我们对真理知识的寻求不仅仅是为了学术而学术,而是为了获得真正的幸福。由于人感到自己的有限不足,他渴望一个能给他带来和平和幸福,比他自己更伟大的对象,而拥有这个对象的知识是达到这个目的必要条件。他在《驳学院派》(Contra Academicos)一书中坚持说,只有智慧的人才能是幸福的,而智慧必然要求拥有真理的知识,而不仅仅是寻求真理。在《论幸福生活》(De Beata Vita)一书中,他进一步强调说,不能拥有他渴望拥有的东西的人是不幸福的,同样,一个寻求真理却尚未发现真理的人也不可能说他已获得了真正的幸福。关键的问题不是我们是否可以获取真理,而是我们如何能获取真理。我们拥有真理,拥有确切的知识乃是一个事实,我们需要追问的是"有限而又变动不居的人心,如何才能获得那统治管辖它而又超越它之上的永恒真理的确切知识?"[②]

波纳文图拉同样认为,人不能仅仅停留在寻求真理的途中,任何个别、有限的真理都无法满足我们的本性。"灵魂天性注定要认识那无限的善,即上帝。因为惟有在他那里,灵魂才会安息与满足。"[③]他认为,我们不可能有确定的知识,除非我们自己是确实可靠的,以及我们要去认知的对象也是恒常不变的。然而,就人类的理性来说,它不是确然无误的,因此,我们需要上帝的合作参与,即我们需要那作为永恒真理源

---

① "Non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis." Augustinus, De div. Quaest. 83, qu. 9. 转引自 Etienne Gilson. The Spirit of Mediaeval philosophy. London, 1936, p230.

② 参见 Erederick Copleston, A History of Philosophy, Volume2, Mediaeval Philosophy, Part1, Augustinus to Bonaventure. Image Books edition 1962, P67.

③ "quia nata est anima ad percipiendum bonum infinitum, quod Deus est, ideo in eo solo debet quiescere et eo frui." 波纳文图拉《〈箴言四书〉注解》I. d1, q3, a2.

泉的上帝的帮助,"如果没有从上而来的更高的光的帮助,人的理性不可能被充分地照亮。"[1]但是,他也明确表示,从人的角度看,上帝不是人类知识的惟一源泉,因为那样的话,区分世俗知识和天国知识、自然知识和恩典知识、理性知识和启示知识就毫无意义了。对于人来说,感觉经验作为知识的一个来源是必要的,但并不充分,我们所获得的确定知识和真理,必然是上帝参与的结果。如果说"真知就是要知道事物必须得如此这般。"[2]那么,我们总是依据一个更高的原则才能作出"必须得如此这般"的判断,其最终的结论就是,照耀一切的本源之光在我们获得知识和真理的进路上,总是到场的。进一步来说,我们对物质世界的认识,从发生学的角度来看,是通过感觉到想象再到判断,而判断必然要遵循某些规则和原理。正如我们在前面所指出的,由于我们的心灵不可能对它用以作出判断的法则作出判断,故这些法则比我们的心灵更高。因此,波纳文图拉认为,对事物的判断追溯到最后,必然会涉及到神圣法则,而这些法则只能是来自于永恒技艺中的范型(exemplar)。所以,他说:"一切科学都具有正确、永不错误的准则,犹如从永恒法则中降至我们心灵的光线。"[3]波纳文图拉进而认为,我们在哪儿发现真理,也就在哪儿发现了我们的上帝,即真理本身,所以,光照论和从真理的角度对上帝存在的论证又总是一致的。

因此,一切真理都存在于上帝之中,它以光的形式照耀出来,光照是人类获得真理的途径,是一切认识活动的先决条件。波纳文图拉认为:"虽然一切认识的光都是内在的(即在那本源之光内),但我们还是可以合理地把它们区分为外在的光明,即机械技艺之光;较低级的光明,即感性认识之光;内在的光明,即哲学认识之光;较高级的光明,即恩典和圣经之光。第一种光是为了技艺的形象而照耀,第二种光是为了自然的形式而照耀,第三种光是为了理性的真理而照耀,第四种亦即

---

① "Nec potest iste intellectus sufficienter illuminari sine adminiculo superioris et altioris lucis." 波纳文图拉《宣讲:论圣灵的七件礼物》8.20.

② "Si enim scire est cognoscere, rem aliter impossibile se habere." 波纳文图拉《宣讲:论创世六日》12.5. 转引自 Charles Carpenter. Theology as the Road to Holiness in Saint Bonaventure, Paulist Press, New York/Mahwah, N.J. 1999, p83.

③ "Omnes autem hae scientiae habent regulas certas et infallibiles tanquam lumina et radios descendentes a lege aeterna in mentem nostram." 波纳文图拉《心向上帝的旅程》3.7.

最后一种光是为了拯救的真理而照耀。"[①]这四种光代表着人的四类知识，分为彼此对应的两组，即外在的和内在的，低级的和高级的。

一切为了满足人的肉体的需求而被发明的称为机械技艺，它们或多或少总是服务性的，"一切机械技艺或是为了慰藉与舒适，或是为了驱除忧愁与困苦，或是为了有所助益和带来愉悦。"[②]他借用圣维克多的雨果在《教授法》一书中的分类，把这类知识分为七种：纺织（lanificium）、军械（armatura），农业（agricultura）、狩猎（venatio）、航运（navigatio）、医药业（medicina）和戏剧（theatrica）。纺织和军械包含了为人的肉体提供各种舒适便利的各种制造业。饮食的技艺则分为农业和狩猎，农业提供素食，狩猎提供肉食；各种各样的商业贸易则包含在航运业中；医药技艺则为人摒除身体的障碍及各种灾难；为人带来慰藉和快乐的是戏剧，它是游戏的艺术，包含所有的娱乐消遣。波纳文图拉认为，如果我们将这些加以进一步的扩展，这些技艺足以包括满足人的身体所必需的一切。它们也是人利用自己的理性，使自己的各种有限的自然官能得以延伸，从而去"役物而不役于物"。这类知识由于其外在目的性而缺乏内在的价值，因此它们比纯以求知为目的而具有内在价值的哲学知识要低，波纳文图拉称之为"外在的光"。

为了获得真理而照耀我们的光即哲学认识之光，由于它寻求的是事物内在和隐蔽的原因，波纳文图拉称之为内在之光。他认为，存在着三种真理，即语言的真理、事物的真理和品格的真理，相应的有理性之光（lumen rationale）、自然之光（lumen naturale）和道德之光（lumen morale），进而产生了三种哲学：语言哲学、自然哲学和道德哲学。语言哲学主要从事理解、判断和通过言辞打动说服人心，从而又分为语法学、逻辑学和修辞学。自然哲学则分为物理学、数学和形而上学，物理学探讨事物的自然能力以及事物固有的潜能，数学则抽象地思考数量，

---

① "Licet autem omnis illuminatio cognitionis interna sit, possumus tamen rationabiliter distinguere, ut dicamus, quod est lumen exterius, scilicet lumen artis mechanicae; lumen inferius, scilicet lumen cognitionis sensitivae; lumen interius, scilicet lumen cognitionis philosophicae; lumen superius, scilicet lumen gratiae et sacrae Scripturae. Primum lumen illuminat respectu figurae artificalis, secundum rsepectu formae naturalis, tertium respectu veritatis intellectualis, quartum et ultimum respectu veritatis salutaris." 波纳文图拉《论学艺向神学的回归》1.

② "Quoniam omnis ars mechanica aut ad solatium, aut ad commodum; sive aut est ad excludendam tristitiam; aut indigentiam; sive aut prodest, aut delectat." 波纳文图拉《论学艺向神学的回归》1. 2.

形而上学则研究存在本身,并上溯至第一原理。人的品格体现在个人生活、家庭生活和公民生活三个方面,从而道德哲学的表现也有三,即修道哲学(修身)、家政哲学 (齐家) 和政治哲学 (治国)。

感性认识之光可以了解物质世界的各种性质,这类认识由于开始于人的低级感觉官能,并需物质形体的帮助,波纳文图拉称之为"低级光明"。与之对应的是"高级光明",它是为了拯救的真理而照耀我们的圣经之光,也即启示之光。由于这类真理超越于人的理性之上,因而不是靠人的发现,而是通过上帝的启示而获得,这类真理存在于圣经中。通过对圣经的理解,它又以三种精神意义体现于人的心灵中,即寓言意义(allegoricus)、道德意义(moralis)和神秘意义(anagogicus)。寓言意义指导人应信仰基督耶稣,因为在他身上体现着神性和人性的完美结合;道德意义指导人应该如何正确地生活;神秘意义则指导人如何与上帝结合。对基督的信仰和正确地生活都是为了实现与上帝结合这一最终目的。

波纳文图拉进一步分析说,这四种光都是从众光之父上帝那里来的,但究其差别实则为六,即圣经之光、感性认识之光、机械技艺之光、理性哲学之光、自然哲学之光以及道德哲学之光。为了强调它们之间的差别及其统一性,他把它们与上帝创世的六天相类比。他说:"因此,这六种光可以很合理地归为创世的六天或创世时六种光的产生。相应于创世的首日,也即首日所形成的光,应是圣经的知识,剩下的知识则依次配合创世的其他五日。如同创世的其他五日之光皆以第一日之光为本源,所有的知识也以圣经的知识为依归。它们都包含在圣经知识之内,完成在圣经知识之中,并以圣经知识为中介而归依于永恒之光。所以,我们的全部知识皆应以圣经知识为其归宿,尤其应以圣经的奥秘知识为依归,通过它,所有知识之光归于上帝,从此,诸知识之光有了其起源。在那儿,正如圆是完美的,六是充足的,而诸知识的地位亦是适宜的。"①

① "Unde valde apte possunt reduci sex istae illuminations ad senarium formationum sive illuminationum, in quibus factus est mundus, ut cognitio sacrae Scripurae primae formationi, scilicet formationi lucis, respondeat; et sic deinceps per ordinem. — Et sicut omens illae ab una luce habebant originem, sic omnes istae cognitiones ad cognitionem sacrae Scripturae ordinantur, in ea clauduntur et illa perficiuntur, et mediante illa ad aeternam illuminationem ordinantur. Unde omnis nostra cognitio in cognitione sacrae Scripturae debet habere statum, et maxime quantum ad intellectum anagogiae, per quem illuminatio refertur in Deum, unde habuit ortum. Et ideo ibi completes est circulus, complectus est senarius, et propterea status." 波纳文图拉《论学艺向神学的回归》7.

通过这样,波纳文图拉强调了人类知识的统一性和目的性。如果说人类精神的全部活动都是通向上帝的旅程,那么,作为人类精神产物的所有学问最终也必然回归于神学,并为神学所指导。联系万物与人、人与上帝、知识与恩典的纽带就是爱(caritas, amor),正如奥古斯丁所说的:“我的份量在于我的爱。”[①]波纳文图拉同样认为,人类一切知识的的根本目的就是为了爱、实现爱、回归爱,既爱上帝,也爱世人,“这爱是圣经的整个宗旨,也是一切由上而来的光所指向的终点,没有爱,所有的知识都是虚无。”[②]

可以看出,光照论是柏拉图的理念论和新柏拉图主义的流溢说在认识领域的逻辑延伸。光照论涉及到对知识的一种态度和立场,在柏拉图的理念论中,理念是由一种特殊性质所表明的类,一类事物有一个理念,许多类事物就有着许多个理念,由这些理念所构成的总体即是理念世界。如果仅从知识论上看,柏拉图所说的理念也就是我们今天所说的概念,他的理念世界也就是概念世界。柏拉图所坚持的是这些理念(概念)绝非起源于经验,不是通过归纳从个别中抽象出来的,相反,对个别事物的经验知识之所以可能,恰恰是在理念的范导下展开的。对个别事物的经验仅仅是一种手段,通过它们,我们可以把早已存在于灵魂中、但尚隐晦模糊的理念弄清楚而已,学习无非是回忆。

事实上,我们可以从两个不同的角度来思考和研究人的知识。一种途径是集中思考人的认知活动是如何发生的,概念是如何在我们的心灵中形成的。另外一种态度是思考我们知识之所以可能的根据。前者可称为知识的发生学,主要解决观念的起源问题;后者则着眼于我们知识的形而上学结构以及观念确定性的根据。亚里士多德主要关注前者,而柏拉图则主要关注后者,而波纳文图拉的光照论则试图将这两者结合起来。

在知识的发生论上,波纳文图拉赞同亚里士多德。在他看来,感官知觉是必须的,我们所有的关于外部可感事物的知识都依赖于感官知

---

① “Pondus meum amor meus.” Augustinus, Confessiones, 13.9.

② “ad quam terminatur tota intentio sacrae Scripturae, et per consequens omnis illuminatio desursum descendens, et sine qua omnis cognitio vana est.” 波纳文图拉《论学艺向神学的回归》26.

觉,都起源于感官知觉。和前人一样,波纳文图拉依据人的感官功能及其所感知的对象,将人的外部感觉分为五种,即视觉、触觉、听觉、嗅觉和味觉。“因此,被称作小宇宙的人有五官,就如同有五道门,通过它们,对可感世界的一切认识进入人的灵魂。凡高大、明亮、有色彩的东西通过视觉进入人的灵魂;凡坚实和地上的东西经由触觉进入人的灵魂;至于其他中间的事物,则由其他三种中间的感官进入人的灵魂。”[①]可感的事物影响感觉器官,从而产生可感事物的种种影像,这些影像接着又影响感觉的官能,然后感官知觉得以发生。因此,感觉对于我们获得相关事物的经验是不可或缺的,从认识的发生次序来讲,感官知觉是首要的,如果缺少某种感官,也就会缺少这种感官所能把握的知识,所以,他说:“除非通过官能和对象之间的某种相似性和对应性,没有任何理解可以发生,为此感官乃天生必须的器官。”[②]因此,就知识的发生学,波纳文图拉完全同意亚里士多德所说的:凡在理性中的没有不首先在感觉中(Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.)。

不过,波纳文图拉在解释人对感性事物的认识时,却提出了一个和后来的康德所主张的相类似的观点,那就是我们所把握的感性对象,不是物自身,而是现象。他说:“但是,这些外在的可感之物首先通过五种感官之门而进入灵魂,我说,它们不是以实体,而是以其肖像进入灵魂中的。这些肖像首先产生于中介,通过中介进入器官,通过外部器官再进入内部器官,最后由内部器官进入领会的官能。因此,在中介中产生肖像,然后由中介进入器官,再引起领会事物官能的注意,再在这之上形成对它们的领会,此乃灵魂领会一切外部事物的次序。”[③]但是,波纳

① “Homo igitur, qui dicitur minus mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipius. Nam per visum intrant corpora sublimia et luminosa et cetera colorata, per tactum vero corpora solida et terrestria, per tres vero sensus intermedios intrant intermedia.” 波纳文图拉《心向上帝的旅程》2.3.

② “Quia nulla fit apprehensio nisi per aliquam similitudinem et convenientiam organi et obiecti.” 波纳文图拉《论学艺向神学的回归》3.

③ “Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum; intrant, inquam, non per substantias, sed per similitudines suas primo generatas in medio et de medio in organo et de organo exteriori in interiori et de hoc in potentiam apprehensivam; et sic generatio speciei in medio et de medio in organo et conversio potentiae apprehensivae super illam facit apprehensionem omnium eorum quae exterius anima apprehendit.” 波纳文图拉《心向上帝的旅程》2.4.

文图拉没有对这里的“中介”给予解释，而康德却紧紧抓住这一点，将时间和空间化为人的先天的感性直观形式，它们是经验的感性直观得以可能的先天条件，从而在物自身和现象之间划出一道鸿沟，实现了知识领域的哥白尼式革命。

尽管我们关于外部感性事物的认识是通过感官知觉形成的，不是先天本有的，但是，这决不意味着我们关于纯粹精神性实在的真理也是通过感官知觉获得的。“上帝决不可能通过由感知而来的相似性被认识。”[①]相反，关于他的真理，是灵魂自我反省的结果。正如奥古斯丁所说的。“我们对待任何尘世之物的合理态度就是，将它与获取永恒之物的沉思联系起来，轻轻略过前者，紧紧抓住后者。”[②]波纳文图拉同样认为，对于人来说，感性认识是最低层次的知识，是人和动物所共同具有的。人所追寻的最高知识是仅仅通过心灵的内在反思去沉思那永恒的事物（上帝及其存在于他心中的范型），获得智慧。但是，在最高的真理和最低的事物之间有着一个中介，即心灵依据那永恒的真理去判断呈现给我们的可感现象，这种知识是人所独有的。这些判断所依据的原则，对于人来说，就是天赋的(innatus)。“记忆还保存了科学的原理及其尊严，不仅这些原理是永恒的，而且记忆也永久地保存着它们，因为只要使用理性，就决不可能遗忘它们，只要听见它们就会赞同和肯定它们，这不是一个新的领会，而是认定它们是与生俱来的并回想起这熟悉者。例如，给予他的这样一些原理：“对于任一件事，要么肯定，要么否定。”或：“整体大于它的部分。”以及其他任何不可反对、有内在理由的自明的原理。”[③]

---

① 波纳文图拉《〈箴言四书〉注解》Ⅱ, d38, p1, a2, resp. 转引自 Frederick Copleston, S. J. A History of Philosophy Volume2, Mediaeval Philosophy, from Augustinus to Duns Scotus, Image Books edition 1993, p285.

② “Sed ut quidquid in usu *temporalium rationabiliter facimus*, *aeternorum adipiscendorum* contemplatione faciamus, per ista transeuntes, illis inhaerentes.” Augustinus, De Trinitate. 12. 13. 21.

③ “Retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat; sicut patet, se proponatur alicui: "De quolibet affirmatio, vel negatio"; vel: "Omne totum est maius sua parte", vel quaecumque alia dignitas, cui non est contradicere "ad interius rationem".” 波纳文图拉《心向上帝的旅程》3.2.

诚然,波纳文图拉所举的"天赋原则"的例子,和后来笛卡儿所举的那些例子大同小异,都主要是一些数学上的自明公理和逻辑原则。但是,他很清楚,他要说的是走在通向上帝旅途上的人的精神的主动性,而不是头脑中生而固有的具体知识。事实上,在波纳文图拉那里,很少出现"天赋"这个词,即使出现,也主要是从内在性的这个角度来说的。他用得最多的是"永恒真理"(veritas aeterna),或"永恒技艺中的范型"(exemplar in arte aeterna)。我们认为,波纳文图拉会因为黑格尔在评述笛卡儿的天赋观念时所说的话,而将他看作是自己的知己:"永恒真理是普遍的规定,十分普遍的规定,十分普遍的联系,笛卡儿就此想到他们是天赋的。天赋是一个不好的名词,因为它表示一种自然的方式;这个名词对精神不适合,因为它意味着自然的出生。我们也可以说,这是根基于我们精神的本性、本质中的。精神是主动的,它的活动是以特定的方式进行的;这种方式不能有别的基础,只能以精神的自由为基础。要说明这种情形,还不只是说说的事;必须推延出这是精神的必然的产物。这些永恒真理是自为。"[①]

正如蒂利希所说的:"归根到底,内在之光的理论也是启蒙运动的惟理论的基础。惟理论者都是主张内在之光的哲学家,即使这种内在之光后来失去了它的神的基础。"[②] 近代以来,人的主体地位得到加强,光照论的神学形式越来越被降低,人们更多地从人的内在性中来理解认识中的先验条件,从而导致由光照论到天赋论的过渡,最终实现了向先验论的转化。

近代对于天赋论的批评在洛克那里达到了顶峰。但是,由于他将天赋原则和现实的知识混同起来,因此,他从"普遍同意说"和"理性发现说"两个方面对天赋论的长篇批驳,在莱布尼兹看来,完全不中的。而莱布尼兹本人在反驳和辩护中,意识到他们两人正在延续和深化自柏拉图和亚里士多德以来的伟大论争:"我们的差别是关于一些相当重要的主题的。问题就在于要知道:灵魂本身是否像亚里士多德和《理智论》作者所说的那样,是完完全全空白的,好像一块还没有写上任何字迹的板(Tabula Rasa),是否在灵魂中留下痕迹的东西,都是仅仅从感觉

---

① 黑格尔《哲学史讲演录》第四卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆,1996年,第85页。

② 蒂利希《基督教思想史》,尹大贻译,香港汉语基督教文化研究所,2000年,第261页。

和经验而来；还是灵魂原来就包含着许多概念和学说的原则，外界的对象是靠机缘把这些原则唤醒了。我和柏拉图一样持后面一种主张，甚至经院学派以及那些把圣保罗说到上帝的律法写在人心里的那段话用这个意义来解释的人，也是这样主张的。”①

洛克的后继者休谟，用经验主义者温和的怀疑论将根植于德国观念论传统的康德从梦中唤醒，先验论产生了，自柏拉图和亚里士多德以来的伟大论争被满怀信心地宣布，已经一劳永逸地解决了。然而，问题却似乎才刚刚开始。

在吉尔松看来，康德先验哲学的革命意义就在于把中世纪所保留给上帝的创造性的纯理作用交给了人类的思想，但是，它却暴露出更大的问题，“批判的观念论在扭转问题的同时，却使得问题永远无法解决。如果我的思想是存在的条件，那么，我将永远不可能通过我的思想而超越我存在的界线，我的无限能力也将永远得不到满足。即使我的思想仅仅提供经验的先天条件，但是，知性范畴所造之帷幕却永远存在于自我与上帝之间，使得我们在今生得不到有关上帝存在的任何知识，在来世也无法瞻仰上帝的全部美善。当然，我们可以想象人类会发生完全的改变，从而获得其本性本来所达不到的知识，但这种东西正是基督教思想家所认为在哲学上有疑问而应予以必须避免的东西。”②

他进一步认为，基督教的信仰确实相信自然是为人类而被创造的，在这个意义上，也可以说在中世纪人的眼中，人站在世界的中心，是全部创造的王冠和目的。但是，基督教的信仰在肯定人的中心地位时，却仍然承认世界既然是上帝所创造的，那它便被赋予了它自己的存在，人可以认识它，但决不能僭越地伪称自己创造了它。为上帝神圣的有效行动所保证的万物，就其本性来说，总是有着独立于思想的确切实在性，思想必须从外面接纳它，领会它，最终主宰和消化它。所以，中世纪的人仅仅在局部的意义下认为自己是万物的中心。然而，当康德宣称自己用批判的观念论(the critical idealism)来取代中世纪的教条的实在论(the dogmatic realism)，宣布人为自然立法，为自己的行动立法，从而实现了哥白尼式的革命时，在吉尔松看来，他真正所做的却恰恰相反。康德安放在世界中心的太阳正是人类本身，所以他的革命恰恰与哥白

① 莱布尼兹《人类理智新论》上，陈修斋译，商务印书馆，1996年，第33页。

② Etienne Gilson. The Spirit of Mediaeval philosophy, London, 1936, p246.

尼革命相反，从而导致了比备受责备的中世纪的任何一种人类中心主义都更为极端的人类中心主义，“康德观念论所熏陶的现代人，则将自然仅仅看作是心灵法则的结果而已。万物于是失去作为神圣作品的独立性，从此万物以人类思想为其重心，从人类思想衍生出它们的法则。”①

波纳文图拉光照论所揭示的柏拉图－奥古斯丁主义和亚里士多德－托马斯主义在知识论上的不同立场，最终导致的是对上帝（神学）的两种不同态度。即我们的知识是参与到世界和上帝的知识之中，还是必须与此相反，通过从外面去研究世界而认识上帝？上帝在我们的知识中是最后的还是最初的？柏拉图－奥古斯丁主义光照论的逻辑延伸就是以上帝为中心对世界作出判断，而亚里士多德－托马斯主义则首先注视世界，最后对上帝作出结论。这两种不同的态度直接导致了两种宗教哲学的类型，即本体论类型和宇宙论类型。蒂利希在其《文化神学》中，对这一问题给予了完整论述。

蒂利希认为，我们接近上帝的方式有两种。一种是“弥合分裂”，一种是“陌路相逢”，前者体现在柏拉图－奥古斯丁主义的传统中，后者体现在亚里士多德－托马斯主义的传统中。“在第一种方式中，当人们发现了上帝，也就发现了自己。他发现了某种与他自己等同的东西，尽管这种东西无限地超越于他。他发现了某种与之分裂但又受之制约的东西。在第二种方式中，当人跟上帝照面时，他只是碰见了一个陌路人。”② 蒂利希认为，这两种方式是柏拉图和亚里士多德之间、智慧与科学之间的永恒对话在神学领域的表现，中世纪奥古斯丁主义与亚里士多德主义相斗争的整个运动都必须从这个问题出发去考察。

在他看来，在柏拉图－奥古斯丁主义的传统那里，上帝的知识先于其他的知识，它是认识的原则，是原初的真理，是主体与客体的绝对统一，根据这原初真理，我们才可以认识其他一切事物。上帝不可能被怀疑，因为怀疑只有在主客体分离的情况下才有可能产生，上帝的知识最先来到，我们必须从它出发。“我们的知识是参与到世界与人们自己的神的知识之中，还是必须与此相反，通过从外面去研究世界以认识上

① Ibid. p245.

② 蒂利希《文化神学》，《蒂利希选集》上，何光沪选编，上海三联书店，1999年，第384页。

帝？上帝在我们的知识中是最后的还是最初的？奥古斯丁回答说，上帝的知识先于其他的知识，上帝的知识最先来到，我们必须从它出发。我们有真理的原则在我们自己之中。上帝甚至是关于上帝的问题的前提。波纳文图拉说，上帝是最真实地呈现于灵魂和直接可知者的东西。真理的原则是神或在我们之中的永恒之光。我们从它们出发，我们从我们的上帝知识开始，我们从这里运用在我们之中的神圣之光而走向世界。"[①] 因此，在他看来，波纳文图拉将上帝理解为存在本身(esse ipsum)，这必然表明，每一种认识活动都是在神圣之光的力量中形成的，一切知识都是以某种方式植根于我们之中的神性知识，从而根本不存在所谓绝对的世俗知识这样的东西，每一种知识活动都有其神圣内涵。蒂利希将这样一种方式又称为"神律"的方式。正如波纳文图拉一再攻击亚里士多德的，一切都从感性经验出发，这虽然适合于科学(scientia)，但却破坏了智慧(sapientia)，因为智慧的本意即是关于终极原则的知识，关于上帝的知识，关于真理本身(verum ipsum)的知识，因此，这种认识要么是直接的，要么就根本不存在。蒂利希认为，波纳文图拉的批评击中了亚里士多德哲学的要害。

相反，在亚里士多德－托马斯主义的传统那里，上帝虽然在存在的秩序中是第一的，但在知识的秩序中则是最后的。我们关于上帝的知识是推理的系列所达到的最终目的，它不是我们一切认知的前提。在知识的活动中，我们没有上帝，但通过它们，我们却可以达到上帝，我们关于上帝的知识和其他知识一样，必须从感性经验开始。"与此相反的类型是托马斯主义的宗教哲学。托马斯·阿奎那去掉了认知活动中的上帝的直接呈现。当然，他承认上帝是在其自身之中的首先存在的东西，但上帝不是对我们来说首先存在的。虽然任何事物都从上帝出发，但我们的知识不能从上帝出发。我们的知识必须从上帝所创造的结果，即这有限的世界出发，然后从有限世界达到上帝。在从上帝所产生的结果出发上，我们可以对这些结果的原因作出结论。换句话说，人从存在本身分离出来，从真理本身分离出来，也是从善本身分离出来。"[②]

---

① 蒂利希《基督教思想史》，尹大贻译，香港汉语基督教文化研究所，2000 年，第 260 页。

② 蒂利希《基督教思想史》，尹大贻译，香港汉语基督教文化研究所，2000 年，第 261 页。

在蒂利希看来，以托马斯的“五路证明”为典型的这种方法，即使在逻辑上是正确的，但它并不产生对上帝的真实信仰，因此，托马斯不得不转而求助于权威。

蒂利希认为，这两种接近上帝的方式以及延伸出来的两种对立的宗教哲学类型之间的冲突，在历史的各个阶段一次又一次地重现，但是，亚里士多德－托马斯主义的那种从外在世界出发的方法却逐渐占了上风。其结果就是一方面导致了中世纪的结束，另一方面导致了信仰与知识之间的现代分裂，以及西方世界最终的世俗化。“中世纪的顶峰是在十三世纪达到了伟大的经院哲学体系。特别是从坎特伯雷的安瑟伦到波纳文图拉的奥古斯丁路线代表了一种神学理论中的神律类型。在这里，从信仰开始，心灵对神在生活的一切领域和部门中的反映保持知觉上的开放。中世纪的结束是以唯名论和他律为标志的。世界是分裂的，宗教和文化的领域也是分裂的。”①

蒂利希本人则认为，本体论的方法对于任何一种宗教哲学来说都是最基本的，没有本体论方法作为基石的宇宙论方法最终将导致哲学和宗教之间的毁灭性分裂。因此，他站在波纳文图拉一边，反对托马斯；站在弗兰西斯修会一边，反对多米尼克修会。但是，他从另一个角度又肯定了宇宙论方法的价值，他认为，在本体论方法的基础上，附带运用宇宙论方法，可以调和宗教和世俗文化②。

在国内，由于学界长期以来把整个中世纪简单粗暴地等同于“黑暗时代”，因而中世纪哲学、神学研究一直是国内学界的薄弱环节，与对古希腊哲学、西方近现代哲学的研究相比，无论是从文献翻译的积累，还是从研究的深度、广度来看，都是远远落后的。上个世纪 90 年代以前，国内对中世纪的研究是教科书式的，并都如黑格尔穿“七里靴”似地迅速跨过这一千年，且大多是人云亦云。而在国外，从 19 世纪以来，中世纪和古希腊却一直是学术界研究的重点，他们把二者都看作是西方文化的根，在他们看来，正是通过中世纪这一环节，今天意义上的西方世界才得以产生，伟大的希腊遗产也才得以对西方文化产生实质性的影

① 蒂利希《基督教思想史》，尹大贻译，香港汉语基督教文化研究所，2000 年，第 16 页。

② 蒂利希《文化神学》，《蒂利希选集》上，何光沪选编，上海三联书店，1999 年，第 384 页。

响。因此，我们希望我们的翻译能为国内学界的中世纪思想研究起到抛砖引玉的作用。然而，由于译者对中世纪神哲学的理解和语言水平的有限，译文难免有缺点和错误，在加上这三篇译文是在不同的时间段翻译的，尽管我已作了一些修订，但风格可能仍不完全一致，希望读者不吝赐教、批评指正。

这三篇作品均是从波纳文图拉著作的拉丁文原文翻译的。在翻译中，有幸寻觅到韩山城先生的译文，让我从中受到了许多有益的启迪①；李秋零教授曾仔细看了部分译文，《独白》篇中的引文出处是由好友李静韬依据德文翻译出来的，在此谨向他们表示衷心的感谢；尤其要感谢的是刘小枫博士，没有他自始至终的关心和鼓励，该译文是不可能面世的；最后，要感谢的是为该书的出版付出许多艰辛的陈希米女士。

——溥林，2002年5与30日

① 韩山城先生将《心向上帝的旅程》译作《心灵迈向天主的旅程》；《论学艺向神学的回归》译为《神学乃万学之宗》。安道社会学社（台湾），1974年。

独　白[1]

前　言

1. 我在我们的主耶稣基督的父面前屈膝，天上地上的各家都是从他得名，“求他按着他丰盛的荣耀，藉着他的灵，叫你们心里的力量刚强起来。使基督因你们的信，住在你们心里，叫你们的爱心有根有基，能以和众圣徒一同明白基督的爱是何等长阔高深；并知道这爱是过于人所能测度的，便叫上帝一切所充满的，充满了你们。”（《以弗所书》3，14－19）

使徒保罗是被选的永远的器皿、神圣的避难所、静观天上事物的明镜及楷模，他用上面这段话向我们显示心灵操练的起源、对象和结果（mentalis exerciationis ortum，obiectum et fructum）。

如果心灵的操练应该是神圣的和有益的，那它就必须具有超自然的强健心灵的能力，具有超自然的指导心灵的智慧，具有超自然的安慰心灵的仁慈。因此，那虔诚的灵魂

---

① 据 Bonaventura，Soliloqoium 拉丁文翻译。

因渴慕神圣的静观而在至圣的、不可捉摸的三一的宝座面前屈下心灵的双膝，谦虚地敲门，智慧地请求上帝圣父那强健心灵的万能，以免因劳碌而倒毙；请求上帝圣子那指导心灵的上智，以免因错误而远离真理；请求上帝圣灵那安慰心灵的善良和仁慈，以免因烦腻而中道而废。各样善美的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的。（《雅各书》1，17），依照奥古斯丁（Augustinus）[1]的观点，"我们的一切美善不是上帝就是来自上帝。"[2]因此，在进行一切美善的事业之初，理应呼求上帝，一切美善本源地（originaliter）来自于他，范型地（exemplariter）创自于他，目的地（finaliter）回归于他。他就是使徒保罗在前面讲的、无法言说的圣三一，即圣父、圣子和圣灵。他曾说："我在父面前屈膝"等等，一直到"能以和众圣徒一同明白"云云。

2. 其次，使徒保罗的上述言论也显示了那有益的心灵操练的对象。心灵虔诚操练的对象无外乎内在的和外在的（interiora et exteriora），下面的和上面的（inferiora et superiora）。

虔诚的灵魂应通过心灵操练首先将静观的视线投向它的内部，以便看见其本性是如何形成，如何为罪所扭曲，以及如何因恩典而获得改造。

其次，应将静观的视线转向它的外部，以便知晓世间的财富是多么的不可靠，世间的荣耀是多么的变幻无常，世间的富丽堂皇又是多么的不幸可怜。

第三，应将静观的视线转向它的下面，以便了解人的死亡的不可避免的必然性，末日审判可怕的严正，以及地狱中无法忍受的惩罚。

第四，应将静观的视线转向它的上面，以便认识和理解天上喜乐不可估价的珍贵，不可言说的甘美，以及无止境的永恒。

这就是有着四个末端的幸福十字架（illa crux beata）。哦，虔诚的灵魂！你应通过不断的沉思同你最迷人的新郎耶稣基督一起悬于它之上。这是带有四个轮子的灼热战车，你应凭借不断的静观跟着你最忠

---

① 奥古斯丁（Augustinus，354—430）：古代基督教最著名的拉丁教父，卓越的神学家和哲学家。他建立了体系完备的教父学，为基督教神哲学的形成和发展奠定了基础。在基督教思想史上起着上承希腊罗马，下启中世纪欧洲的作用。主要著作有《忏悔录》、《上帝之城》、《论三位一体》、《独白》、《论自由意志》、《驳学园派》等。——译注

② 奥古斯丁，《论真宗教》第 18 章，第 35 节。原文为：Omne bonum nostrum aut Deus est，aut a Deo est.

诚的朋友乘着它上达于天宫。这也是东西南北四方,哦,灵魂!你应通过每天的巡游视察它们,通过沉思在它们中发现、寻觅你那最特殊的爱人,以便你能同那新娘一起说:我夜间躺卧在床上,寻找我心所爱的(参见《雅歌》3,1)。使徒保罗已触及这四点,因为他补充说道:以便你能和众圣徒一同明白基督的爱是何等长阔高深。

3. 第三,使徒保罗的上述言论也显示了那于人有益的心灵操练的结果。如果这有益的心灵操练进行得很好,值得嘉许,那它的结果定是永恒的幸福(felicitas aeterna),即至善(optimum)、至美(pulcherrimum)和不需任何添加的至足(sufficientissimum)的幸福。在这幸福中,"我们将看见、热爱、呼求、称赞"① 那被世代永恒颂扬的上帝。使徒保罗许诺了这结果,他在结束其讲话时,说:便叫上帝一切所充满的,充满了你们。当"上帝成为我们意志的丰富的和平,成为我们理性的充足的光明,成为我们记忆的持久的永恒"② 时,我们将寻得这富裕,因为那时上帝在万物之上,为万物之主(《哥林多前书》15,28)。那时,"所有的错误将离开我们的理性,所有的痛苦将离开我们的意志,所有的恐惧将从我们的记忆中消失,继之而来的是我们所期盼的神奇的宁静 神圣的喜乐和永恒的安全。"③

4. 因良心的驱使,我为普通的读者撰写了这书,它是以对话体的方式以质朴的语言讨论圣人们的言论,在这里,作为永恒真理的学生的虔诚灵魂通过沉思(meditando)提问,里面的人用智慧的说明进行回答。

然而,为了我们获得那不可估价的心灵操练的静观,我们应一开始就通过谦卑的呼告求助于光明之父,在其永恒威严的王座前屈下我们心灵的双膝,在上帝三一不可分的王座前不断地以眼泪和呻吟呼求,以便上帝圣父通过其受颂扬的圣子,在圣灵中赐予我们操练心灵的恩典,以便我们能知晓他的长阔高深,从而抵达他,他是万有渴望的目的和终点。阿门。

---

① 奥古斯丁,《上帝之城》第12卷,第30章,第5节。

② 贝尔纳,《〈雅歌〉布道文》2,第5节。

③ 贝尔纳,《〈雅歌〉布道文》2,第6节。

第 一 章

灵魂应怎样通过心灵的操练，将静观的视线投向她的内部，以便看见其本性是如何形成，又如何为罪所扭曲，以及如何因恩典而获得改造。

小 序

1. 灵魂：人啊，我问你，并请回答我。如果为了获得心灵操练的恩典，明白基督的爱的长阔高深，我已热忱地呼求了神圣的威严，已谦卑地恳求了永恒的智慧，已满含热泪地哀求了神圣的公正和仁慈；那么，为了不至于因无知而走上不应该的次序，从而失掉心灵操练的价值，我应从何处开始入手呢？依照真福者安布罗斯（beatus Ambrosius）[①]的意见，"对做事的次序的无知会妨碍应得的价值。"他也认为："如果我们只知道应做什么，而不知做事的次序，那我们关于事物的知识尚不完满。"[②]

2. 人：灵魂啊，真福者贝尔纳（beatus Bernardus）[③]曾上书教皇犹金（Eugenius papa）[④]，他说"你的沉思应从你自己开始，不要徒劳地向外寻觅而忽略了自己。"[⑤] 在《沉思录》（Meditationes）一书中他也讲："许多

---

① 安布罗斯（Ambrosius，约 339—397）：古代基督教拉丁教父。其思想深受新柏拉图主义影响，对奥古斯丁皈依基督教产生过潜移默化的影响。编有对后世基督教音乐影响深远的《安布罗斯平咏》，著有《论神职人员的使命》、《论信德》等。——译注

② 安布罗斯，《〈诗篇〉布道文》4，第 12 节。

③ 贝尔纳（Bernardus 1091—1153）：中世纪最著名的圣徒之一，1115 年在明谷建立修道院，因此也被称作明谷的贝尔纳。他以推行纯洁隐修生活和宗教热诚著称。著有《〈雅歌〉布道文》，《驳阿贝拉尔之谬误》，《论恩宠与自由意志》等——译注

④ 犹金（Eugenius）：即教皇犹金三世（1145—1153），贝尔纳的学生。——译注

⑤ 贝尔纳，《冥想集》第 3 章，第 6 节。

人知道得很多，就是不认识他自己；只知道注意他人，却忽视了自己。他们遗忘了他们的内心，只由外在的事物去寻觅上帝，而上帝恰恰在他们心中。因此，我要从外面返回我的内心，从下往上，以便能知道我从哪儿来，到哪儿去；我是谁，以后会怎样；从而由认识自己上升到认识上帝。"[①] 同样，克里索斯托姆斯(Chrysostomus)[②]在其关于《马太福音》的论述中说："认识自己绝不是哲学的一小部分"(Non minima pars philosophiae est cognitio sui)[③]，安布罗斯在《论创世六天》(in Hexaemeron)一书中也讲："你须知晓你自己是何等的高贵；请全神贯注你自己，从而看清楚，在你的沉思中，什么进入了你；在你的言谈中，什么又出于你。"[④]

"灵魂啊，你应通过每天的反省去检讨你的生命。你应勤加注意，你进步了多少，又退步了多少；你的品行怎样，你的情绪如何；你相似上帝多少和不相似上帝多少，你离上帝多近或多远。你须时时认清这一点：认识你自己是更值得称赞和更好的，它要比忽略自己，而专务于了解列星的运行、草木的生长、人际间的关系、畜类的本性以及追寻其他一切天上和地上的知识高贵得多。因此，你要回返你自己，即使不能时时如此，至少也应偶尔为之。请驾驭你的情绪，端正你的行为，修正你的步履。"[⑤] 所以，灵魂啊，你要牢记先圣们的劝告，首先将静观的视线转向东方，即首先认清你自身的命运。因此，你要勤加思考：就本性来说，你为最高的创造者所创造，那是多么的高贵；就罪来讲，你因你的意志而被扭曲，那是多么的错误；就恩典来说，你因神圣的良善而屡次获得改造，那是多么的受宠。

灵魂为最高的创造者所创造，其本性是多么的高贵

3. 因此，你要首先思考，你被创造出来时，其本性是多么的高贵。由于在你身上印有至福的三位一体的肖像，这自然就提高了你的尊严，

---

① 贝尔纳，《沉思录》第1章，第1节。

② 克里索斯托姆斯(Chrysostomus，约354—407)：早期基督教希腊教父，著名的演说家和布道者。由于擅长辩论，在布道中最能感动听众，故而有 Chrysostomus (希腊语：金口)之称。——译注

③ 克里索斯托姆斯，《布道集》25，第4节。

④ 安布罗斯，《论创世六天》第4卷，第8章，第50节。

⑤ 贝尔纳，《沉思录》第1章，第1节。

我以为你本性的高贵就在于此。故安瑟伦(Anselmus)[①]在其《宣讲》(Proslogium)一书中说:"主,我承认并感谢你,因为你按你的肖像创造了我,以便我记起你、认识你和热爱你。"[②] 贝尔纳在《沉思录》一书中也讲:"顺乎人的内在性,我在我里面发现了三种官能,通过它们,我回忆、领悟、渴慕上帝。这三种官能,即记忆(memoria)、领悟(intelligentia)和意志(voluntas)。当我记起上帝时,我便感到快乐,因为记起他,胜过饮美酒。通过领悟,我静观到上帝,我在上帝的不可思议中看到上帝,因为他既是原始,又是终结;我也在诸天使的渴慕中看到上帝,因为他们也渴望窥探到他;我也在诸圣的喜乐中看到上帝,因为他们真切地喜乐于他;我还在受造的万物的奇美中看到上帝,因为他以他的万能创造它们,以他的全智统治它们,以他的无限仁慈施予它们。"[③] 而当我看到这些时,我便会热望他。贝尔纳还说:"当我全意地热爱上帝时,我便将自己上帝化了。"[④]哦,我的灵魂,你要认清你的尊严是何等地不同寻常和无价,你不仅是造物主的痕迹,这对一切受造物来说都是共同的;而且你还是他的肖像,这却是理性的受造物所独有的。因此,我的灵魂,请你颂扬主;熙雍(Sion)[⑤],请你颂扬你的上帝(《诗篇》147,12)!"你要觉醒,要颂扬,要雀跃,要喜乐,因为在你身上有着上帝的肖像,点缀着上帝的模样,故你是卓尔不群的,拥有理性,配享永恒的至福。"[⑥]

4. 但是,如果上述种种因人的死亡便都终结了的话,那它们或许理应该被视为平淡无奇的事;然而,由于上帝在给予你上述的一切外,他还赐给你一个不朽的本性(naturam immortalem)、纯洁无暇的实体(substantiam incorruptibilem)、无止尽的绵延(durationem interiminabilem)和永恒的生命(vitam perpetuam),故你应欢跃和颂扬他。奥

---

① 安瑟伦(Anselmus,约1033—1109):中世纪著名经院哲学家,有"最后一名教父"、"第一位经院哲学家"之称,对西方思想史影响巨大。提出著名的"上帝本体论证明"。著有《宣讲》、《独白》、《上帝何以化身为人》、《关于真理的对话》等。——译注

② 安瑟伦,《宣讲》第1章。

③ 贝尔纳,《沉思录》第1章,第1节。

④ 贝尔纳,《论爱》第18章,第61节。原文为:Cum Deum per voluntatem diligo, me ipsum in eum transformo.

⑤ 熙雍(Sion):亦译锡安,原为耶路撒冷的一座山名,后成为圣殿和圣山的代名,有时它也代表全耶路撒冷。——译注

⑥ 贝尔纳,《沉思录》第3章,第7节。

古斯丁在《论三位一体》(De Trinitate)一书中说:“如果你能因死亡就终结,那你便不是永恒的三一的肖像。”①“哦,灵魂,请你注意:你的创造者在赐给你存在(esse)后,他又赐给你美妙的存在(pulcrum esse)、赐给你永恒的存在(perpetuum esse),他还赐给你生命、感觉和辨别是非的能力;他用官能美化了你,又以智慧照耀了你。”② “请你注意你的美丽,以便知晓你应当热爱何种美丽。如果你不足以看清你自己,获得对你自己应得的评价,那为什么不至少由他者的判断来准确地评价自己呢? 你有一位新郎,即使你尚存疑虑,你也能知晓他的美丽。那作为上帝独生子的他是如此的美丽和优雅,如果不是你那独一无二并远超其他受造物的美丽吸引了他,他是不会为你的美丽所倾倒的。”③ 这些都是奥古斯丁的言论。

5. 但是,我的灵魂啊,由于你的极其忘恩负义,上述这些在你看来,或许都是微不足道的。因此,请你第三次听听你何以拥有那可惊异的尊严:你是如此的单纯,以至于除了单一纯洁的永恒圣三一外,任何其他的东西都不能寓居于你的心灵中,以它为居所。看,你的新郎所说的:我和我父要到他那里去,并与他同住(《约翰福音》14,23)。在别处他还说:快下来,因为今天我必住在你家里(《路加福音》19,5)。惟有创造灵魂的上帝,才能深入到灵魂里。正如奥古斯丁所宣称的,他比你的挚友更为亲密④。因此,有福的灵魂啊,你要喜乐,因为你能是这等贵客的主人。贝尔纳则说:“哦,每天打扫自己的心房,迎接上帝光顾的灵魂真是有福! 由于她已拥有创造美善的上帝,因此,她不缺乏任何的美善。”⑤ “上帝安息其中的灵魂真是有福! 因为她能够说:创造我的上帝已安息在我的帐幕中。那在今生为上帝准备了安息之处的人,上帝是不会拒绝给他以天上的安息的。”⑥ 这些都是贝尔纳的言论。灵魂啊,对于这样高贵的客人的光临,如果你还不满足,那你真是贪得无厌了。因为我知道,他是如此的慷慨,会和你一起分享他的美善;他又是如此的仁慈,会以他的赠与赐福予你。如果他容忍你的贪婪,那与他作

① 奥古斯丁,《论三位一体》第14卷,第2-4章。
② 奥古斯丁,《论三位一体》第14卷,第8章。
③ 奥古斯丁,《论圣爱》第4章。
④ 参见奥古斯丁,《忏悔录》第3卷,第6章,第11节。
⑤ 贝尔纳,《献堂式布道文》2,第2节。
⑥ 贝尔纳,《沉思录》第1章,第2节。

为无上者的身份极不相称。因此,你要装饰你的新房,迎接基督君王。你的全家都要为了他的光临而雀跃欢喜。哦,多么神奇和令人极其惊异的要求!"太阳、月亮莫不惊异那君王的美丽"[1],天地莫不敬畏那君王的伟大,天上灵魂的队伍莫不因君王的智慧而被照耀,一切幸福的团体莫不因君王的仁慈而被满足。但是,灵魂啊,那君王却愿意住在你家,中意你的陋室胜过天上的宫殿。因为他乐于同人子们在一块儿。

6. 但是,如果上述这一切仍不足以打动你,使得你颂扬你的创造者,那么请你将静观的视线转向第四种恩赐上,并承认你想要的是如此的多,凡低于上帝的一切受造物都不足以满足你的欲求。圣维克多雨果(Hugo de S. Victor)[2]说:"受造物的所有可爱、甘饴及美丽都只能影响人心而不能满足人心。"[3] 安瑟伦则说:"一切的丰饶,只要不是上帝,对我说来,都等于贫乏。"[4] 格里高利(Gregorius)[5]在《伦理丛谈》一书中也讲:"人的灵魂被创造出来,就是为了爱上帝,凡低于上帝的,对于灵魂来说都不够;因此,不是上帝的一切事物,都不会充分地满足灵魂。"[6]

7. 灵魂啊,我想你已充分地看清了你那非常值得颂扬的品性;现在又请你将静观的视线转向你那超越其他受造物的能力上,这能力事实上也同样值得讴歌。圣维克多雨果在《论灵魂的保证》(De Arrha Animae)一书中说:"我的灵魂啊,你的新郎给了你什么?请你看看这世界:整个自然都在为你服务,为了你的福利和舒适,四季都永不止息地交替着。"[7] 我的灵魂,你要留意并勤加思考,你的创造者、你的君王、你的新郎和朋友,他是如何使全世界这部机器(totam machinam

---

① 安布罗斯,《书信集》1,第3节。

② 圣维克多雨果(Hugo de S. Victor,约1096—1142):中世纪基督教神秘主义者,巴黎圣维克多学派代表之一。哲学上深受柏拉图的影响,神学上坚持奥古斯丁路线,著有《论基督教的圣礼》、《教授法》、《箴言总述》等。——译注

③ 圣维克多雨果,《布道集》第6卷。

④ 安瑟伦,《沉思录》14,第2章。

⑤ 格里高利(Gregorius):即格里高利一世(约540—604),基督教拉丁教父,与安布罗斯、奥古斯丁、杰罗姆一起被尊为拉丁教会的四大博士。公元590年被选为教皇,为隐修士当选教皇的第一人,故又称为"大格里高利"。他对中世纪基督教的发展有深远的影响,被称为"中世纪教皇之父"。著有《伦理丛谈》、《司牧训话》等。——译注

⑥ 格里高利,《伦理丛谈》第26卷,第44章,第79节。

⑦ 圣维克多雨果,《论灵魂的保证》。

mundialem)都为你服务的。看,天使们纯洁并炽热你的情感,照耀并培养你的理性,完美并守持你的存在。你有着这样的导师、慰藉者和守卫者,那你的尊严该有多高啊。故贝尔纳说:"灵魂啊,但愿你能看见,当我们祈祷时,他们(即天使)是多么地喜欢帮助我们;当我们沉思时;他们又是多么地乐于陪伴我们;他们是多么勤勉地致力于将我们保留在善中;他们又是多么地希望我们获得永恒的拯救。"[①] 此外,列星随旋,日月递昭,都是为了服务于你。太阳给你带来白天;月亮照耀你于晚上;火替你抵御空气的寒冷;风替你和缓火的灼热;水为你洗涤污秽,消解你的干渴,并使大地充满生气;大地则以其坚实承载你,以其肥沃养育你,并以其妩媚欢悦你。

看,灵魂啊,你已粗约地从低级的受造物逐一巡视到高级的受造物,并发现"出于神圣的安排,一切的受造物都为了你而忙碌着,它们为了你的福利而尽心操持,为了让你满意而永不懈怠地奔跑。"[②] "但是,我的灵魂啊,你要当心,如果你喜爱施恩者的馈赠胜过了热爱施恩者本人,那你将不会被称为新娘,而被称为奸妇。"[③] 奥古斯丁在其《忏悔录》一书中说:"如果你只徘徊于他的足迹中,仅满足于他的信号,即留恋眼前的利益而不转而热爱那为纯洁心灵所领悟的至福的光,那么你是要倒霉遭殃的。因为万物的美丽仅仅是上帝的痕迹而已。"因此,女子中最美丽的人啊,如果你的确茫然无知,那你就去跟随羊群的足迹吧,羊群的足迹意味着一切无智的受造物,它们是你的创造者的痕迹,而你却是至福的圣三一的明镜。这表明,你比万物都更高贵、更卓越。在牧人的帐篷旁边牧放你的山羊羔,这意味着你要将你的思绪转向诸天使,因为就本性而言,你在某种程度上相似于他们,就荣耀而言,你将和他们同为天国的市民。

8. 灵魂:我已缄灭许久,现在我不得不被迫羞怯惭愧地说,并承认:我没有珍视自己的尊严。唉,不幸而可怜的我!我曾多么无耻和冷漠地出卖自己,生活于空虚和无聊中。我不得不承认,正如贝尔纳所说:"我越是看清我的尊严,对于我所过的堕落生活,我越感到惶恐和羞

---

① 贝尔纳,《沉思录》第6章,第16节。

② 圣维克多雨果,《论灵魂的保证》。

③ 圣维克多雨果,《论灵魂的保证》。

耻。"[①] 我确实担心，我的本性越是高贵和显赫，我的罪孽也就越是深重；我也害怕，那被我冒犯的越是卓越，我的过错也就越大；我还恐惧，那受到我侮辱的赐予我越多的恩宠，我加给他的侮辱越大。哎，我的主！哎，我的上帝！我由我高贵的实体(ex dignitate substantiae)掂量出恶的卑微，由我杰出的本性(ex speciositate naturae)认识到罪的丑陋，由对所受恩赐的回忆领悟到我所作所为的忘恩负义。不幸而可怜的我啊！我已看清并明了，"我为了维持尘世间暂时的生命而从至高的施与者那里所接受的一切，都被我加以扭曲和滥用，用来作恶与犯罪。我把人的和平与宁静视为虚假的安全；将尘世的旅程珍视为幸福的家园；我把肉体的健康安泰当作享乐的本钱；我不是为了肉体的必须而使用富饶的万物，而是把它们用来满足我那过分的贪婪；甚至那清爽柔和的空气也被我视为尘世享乐的工具。哎，我担心，也十分害怕，那假装臣服于我的罪恶的万物，会同时起来反对我，惩罚我。"[②] 这些是格里高利在《布道集》(Homilia)中的言论。

9. 人：灵魂啊，我已在某种程度上看出你的认识有了好的转变。因为，从你的话语中我感觉到，我的劝说并没白费。我看到，你已在某种程度内为神圣的光所照耀，并因真光的照耀而被打动。因为，依真福者格里高利在其《伦理丛谈》一书中所说的："凡为真光所照耀的，便会呈现出自身。当他认识到什么是正义，便了解了什么是曾蒙蔽他的罪。因此，圣人们凭借其德性，在上帝面前把自己提升得越高，越清楚地暴露出他们自己的不肖。因为当人被完全置身于光明面前时，隐藏在他身上的一切便暴露无遗。"这是格里高利的言论。

意志因罪而扭曲了灵魂，那是多么的错误

10. 因此，灵魂啊，如果你凭借与真理之光的相遇，洞悉到你迄今尚未注意到的尊严；如果你也认识到你那曾冒犯了你的创造者的罪，并看清你那被创造出来的本性是多么的高贵，那么，现在你则须了解，因你的罪你已被扭曲了，这是多么的错误。"不幸而可怜的灵魂，你应记起你所犯下的非同寻常的罪恶，并使你的痛哭和哀鸣上彻天庭。出卖上帝和不忠实于基督的灵魂啊，你要仔细想想你所做的事：你把你纯洁

---

① 贝尔纳，《〈雅歌〉布道文》88，第1节。

② 格里高利，《布道集》36，第1节。

无暇的爱人抛弃在天上，你蔑视你的创造者，你鄙弃你的新郎，你损害你的上帝，你慢怠守护你的神圣天使。你曾是上帝的宫殿、基督的新娘、圣灵的宝柜 。为什么会有如此突然的转换和如此出人意料的改变？上帝的贞女竟败坏为撒旦；基督的新娘竟堕落为令人作呕的姘妇；圣灵的居所竟变为魔鬼的窠穴。"[①] 以上是安瑟伦在《论失贞的悲哀》(De Planctu virginitatis amissae)中的言论。灵魂啊，你要回想，你究竟为了什么而出卖了你的美丽，又究竟为了什么而放弃了你的尊严，以至于如此肮脏地污秽你的容颜，又那么廉价地出卖如此伟大的美善。

灵魂：人啊，我承认你说的都是实话，我犯下了如此大的罪恶，你理应谴责我。

11. 人：灵魂啊，你为什么要剥夺自己这么多的美善？为什么要白白丢掉如此高的荣誉？为什么要忽略那么多的善行？又为什么虚度了那么多的时光？贝尔纳曾说："哦，我的主，我的上帝！多少的岁月已流逝，我发现我已虚度了无数的时日。在你的面前，我又怎么还能从容不迫？当你要清算我的一生，并要在里面寻求果实时，面对那伟大而可怕的审判，我又怎么能在你面前抬起我的面孔？哦，我的主，我上帝！为什么我没有在心中时时地想念你，全心全意地拥抱你，并欢悦于你的甘甜中？当我远离你时，我的全部价值何在？而一切受造物所拥有的任何值得希求、值得颂扬和值得喜爱的优点，都是来自你。"[②] 这是贝尔纳的言论。

12. 灵魂：哎，我的主，现在我认识到并羞愧地承认：受造物的美丽与动人已迷惑了我的双眼，我忘记了你比任何受造物都更为美丽动人，是你将你那无可估量的美丽的点滴赋予了万物。是谁用繁星点缀了苍穹，用飞鸟装饰了天空，用鱼虾打扮了江河与海洋，又用草木花卉美化了大地？不正是你，最仁慈的父亲吗？你用你各样的赏赐装扮了天上灵魂的队伍。正是凭借你的爱，撒拉弗(Seraphim)才炽爱一切；凭借你的全知，基路伯(Cherubim)才照耀一切；凭借你赠与，德乐尼(Thronus)才裁判一切；凭借你的恩赐，卓越的神权天使(Dominatio)才主宰一切；凭借你的德能，主权天使(Principatus)才君临一切；凭借你的威力，神力天使(Potestas)才阻止恶魔的一切凶狠；凭借你的万能，神德天使

① 安瑟伦，《沉思录》3。

② 贝尔纳，《沉思录》13。

(Virtus)才创造一切奇迹；凭借你的训令，天使长(Archagelus)才向伟大者通报大事；安琪尔(Angelus)则向卑微者传递较小的音讯[1]。而这一切不过是你那无限美丽所迸发出的火星而已。哦，美善的耶稣，一切美丽的源泉！请你宽恕这可怜的我，因为我太晚才看清你的美丽，也太晚才热爱上你，至今还在不幸地踯躅徘徊。

13. 受造物的甘甜已欺骗了我的味觉，我忘记了你比蜜糖还甘饴，况且，是你将你的甘饴赋予蜜糖和所有的受造物的，存在于受造物中的甘甜无论有多么饴人，也仅仅是你甘饴的微弱表现，因为你的甘饴已在敬畏你的人面前隐藏。因此，如果谁加以正确的注意，他就会发现所有受造物的甘甜仅仅在于激励人追寻你那永恒的无限甘饴。哦，耶稣，一切甘甜和良善的源泉！请你宽恕我吧，因为我没有在你的受造物中认识到你那无可估量的甘饴和甜蜜的良善，也没有用内心的爱去品尝它们。因此迄今我还在可怜地踯躅徘徊，并使我的灵魂仅仅满足于猪的食粮。哎，我担心，由于我从未咀嚼你的孩子们的食粮，我会在尘世的欢娱中却总是感到饥谨难耐。格里高利(Gregorius)说："由于我们不愿从内心去品尝那已备好的甘饴，因此，我们总是饥肠辘辘，并满足于忍饥挨饿。"[2] 哦，最甜美的耶稣，现在我承认：所有的甘甜，只要和你相对立，对我来说都是苦难和巨大的忧伤。奥古斯丁在《忏悔录》一书中说："最仁慈的上帝，即使我在罪恶中，你也爱意奔放，不断地激励我；主啊！你把最苦涩的味道喷洒在我的一切不恰当而罪恶的享乐中，用以鞭策教导我：除非在你里面，我才能没有痛苦地快乐着。"[3] 这是奥古斯丁的言论。哎，我未能理解这点，因此便踯躅徘徊。然而，在一切罪恶的享乐中，我总是担心被出卖，害怕被起诉，畏惧被谴责。面对良心的不安，我不止一次地惶恐过；面对自己的耻辱，我曾无数次地惊骇过；面对森严的地狱，我也时时战栗不已。哎，不幸的我！即使在如此的苦楚中，我也依然没有改变我的意志。

14. 受造物的芬芳也欺骗了我的嗅觉。美善的耶稣啊，我忘记了你的芳香胜过一切香品。(《雅歌》4，10)哦，美善的耶稣，芬芳的源泉。

---

① 撒拉弗、基路伯、德乐尼、神权天使、主权天使、神力天使、神德天使、天使长、安琪尔，也就是通常所说的九级天使。狄奥尼修斯在《天阶体系》中，对此有专门论述。也可参见波纳文图拉在《心向上帝的旅程》中的论述。——译注

② 格里高利，《布道集》36，第1节。

③ 奥古斯丁，《忏悔录》第2卷，第2章，第4节。

在你膏油的芳香中，愿你的甘美使我永不懈怠地在你后面奔跑(参见《雅歌》1,3)。

15. 受造物的靡靡之音也欺骗了我的听觉，我忘记了，你的辞令是多么地让你的选民们感到唇齿留香；你的劝谕是多么地让你的朋友们感到三日绕梁；你的命令又是多么地让你的圣徒们感到举重若轻。哦，耶稣，智慧的源泉，知识的创造者，纯洁劝谕的播种者，现在请你至少让我听见你的声音(参见《雅歌》2,14)，请让你的声音在我的耳边回响。每当我回想起我曾为下面这些歌声和言辞所欺骗，我都感到痛彻心肺：来吧，让我们享受快乐，在玫瑰花凋谢以前，用它们妆戴我们，不要让四季的鲜花从我们身边溜走。我们要陶醉在美酒和上好的香料中，要到处留下欢乐的痕迹(参见《智慧篇》2,6－9)。我听见这些话，却未能理解和明白，这一切都是虚妄和不值一提的，因为诸如此类的东西都犹如过眼的烟云，转瞬即逝。此类虚妄之物对于溺爱它们的人又有何益？这类荒唐的东西对于喜欢它们的人又有何助？现在人们既已对其感到羞愧与惶恐，它们又还能提供什么样的果实呢？

16. 但是，至爱的上帝，面对我上述种种的不肖，你却仍不断地鼓励我；我常常听见你的呼唤，却不加以理睬；我屡次感到你救助的启示，却置若罔闻。你曾多少次地用你那拯救的劝谕启示我：你已犯了罪，停止吧！别再犯了！该惭愧了！面对你的呼唤，可怜的我却效仿奥古斯丁在《忏悔录》中所描绘的那样，以懒洋洋的语调推委搪塞：“主啊，你催得太急了，请等一会儿。我立马就会远离虚无，很快就要唾弃恶行、抛弃虚妄和世俗的一切。但是，这‘立马’却并不立马，这‘一会儿’也长长地拖延下去。”[①] 奥古斯丁又说：“那些不听从上帝的呼唤而改正自己生活的人，将最终陷于罪恶而永受责罚。因为他们听见了那隐秘的启示却不纠正自己的生活，还说：明天，等到明天吧。忽然大门关上，罪人连同乌鸦的嚼舌留在天国之外，因为他不愿和鸽子一起为自己的罪而痛哭呻吟。”[②] 格里高利也说：“哎，世俗的享乐让多少人沉溺于他们的罪恶中，长久的闲散又让多少人懒惰怯弱；并且，凶恶的敌人一旦发现谁长久地虚度年华，他会立马更加残忍地虐待他。”[③] 他还说：“上帝

① 奥古斯丁，《忏悔录》第8卷，第5章，第11节。

② 奥古斯丁，《布道集》82，第11章，第14节。

③ 格里高利，《伦理丛谈》第31卷，第43章，第84节。

越是长久的等待人们回心转意，他越会严厉地惩罚那些不回头的人。”①

17. 但是，人啊，我要更加详细地向你叙述我那不幸的历史，我承认，上述种种尚不足以概括我的全部苦难。哎，肉体的温存更是极其悲惨地欺骗了我的触觉，并把我的罪孽推向极至。哦，美善的耶稣，我忘记了你的拥抱是多么的甘甜，你的触摸是多么的纯洁，你的相伴又是多么的令人快慰。“当我爱你的时候，我是清白的；当我抚慰你的时候，我是纯洁的；当我拥抱你的时候，我是无暇的。”至美的耶稣啊，你的相拥是纯洁无暇的，你的抚慰是纯洁而神圣的。哦，耶稣，甜美和甘饴的源泉！你是多么的仁慈、大度和令人愉悦啊。你用你那代表永恒智慧和知识的左手置于我的头下，即置于我的理性之下；你又用你那象征神圣仁慈和挚爱的右手将我抱住，即拥抱我的意志(参见《雅歌》2,6)。哎，可怜的我！能安息在如此俊美的新郎的臂弯中，能熟睡于如此伟大君王及朋友的香吻中，这该是多么的甘饴、温馨和幸福，谁体验过这些呢？虔诚的灵魂曾品尝到这些甘美，她说：愿他用口于我亲吻；又说：谁能让你成为我的兄弟，吮吸过我母亲乳汁的兄弟？以便我在外头遇见你时，就和你亲吻，谁也不至轻视我。我将找到你，并领你走进我父亲的家和我母亲的卧室，在那里你将用主的诫命教诲我(参见《雅歌》8,1)。

18. 哦，我的主，我的上帝！如果想到这些，便如此的甘美，那品尝到这些时，又当如何？如果读到这些，便如此的甜蜜，那用心体验到这些时，又将如何？奥古斯丁说：“至甘美的耶稣啊，让我从内心用爱去品尝我通过认识所品尝到的东西，让我用情感去体验我靠理性所体验到的物事。”② 好啊，至甜美的耶稣，请你将你的爱化为最有益健康而锋利的武器，让它直穿我心灵的深处；以便我的心真的为你燃烧、为你疲惫、为你溶化，因对你的渴慕而衰竭，并力求得到解脱而与你同在(《腓立比书》1,23)。惟有你，我的心时时地梦寐以求，因为你是从天上降下来的生命之粮(《约翰福音》6,51)；我的心渴望着你，因为你是生命的源泉，永恒光芒的来源，真正幸福的洪流。我的心总是在四处地找你，寻

① 格里高利，《伦理丛谈》第17卷，第6章，第8节

② 奥古斯丁，《内心的悔恨》第2章。也参见安瑟伦《沉思录》11结尾处。原文为：fac me, dulcissime Iesu! intus gustare per amorem quod extra gusto per cognitionem; fac me sentier per affectum, quod sentio per intellectum。

求你,发现你,并甜蜜地安息于你。然而,是什么样的疯狂和错乱,如此长久地阻止我享受心灵的慰藉、神圣的喜乐和丰盛的宴饮？人啊,我求你,请告诉我这不幸的起因(causa),这危险的由来(ratio),以及这罪恶的缘由(occasio)。

19. 人:灵魂啊,我看见你因被虐待折磨而痛心悲伤,但却无力找出是谁加给你如此的磨难。因此,如果我向你指出这不幸的原因,证明这灾难的缘由,我请求你要用心倾听。我的灵魂啊,你在你家里有一个仇敌,他是你的知己又是你的敌人,他是你的至亲又是你的仇寇;他以怨报德(qui tibi mala pro bonis reddidit),在友谊的外表下显露出凶残,他剥夺你这一切及其他价值无限的美善。恕我直言,这仇敌便是你亲近爱恋而又不幸可怜的肉体。你如害怕它,就等于替自己树立起最凶恶的敌人;你如亲近它,又等于为自己武装了最残暴的仇寇;你如以各种缤纷珍贵的服饰从外面去打扮它,你也就在里面剥夺了你自己的全部美善。你难道不知道格里高利曾说:"现在你的肉体在哪儿享乐,将来你的灵魂也就哪儿受折磨并呻吟悲鸣。"反之,"肉体越受抑制,灵魂越能因对天国的希望而感到喜悦。"[①] 因此,对于你施加给我的如此大的伤害,我已无法再给予更多的容忍;我要更加严厉地 谴责这邪恶,而我以前曾是那么危险地姑息养奸。贝尔纳曾说:"我的灵魂啊,我知道有那么一个人,他多年与你生活在一起。白天和你同桌吃饭,夜晚则安睡在你怀中,高兴时则和你倾心交谈。这人依法律来说,原应是你的奴隶;但由于 你过于娇惯他,没有严加管束,他就骑到你的头上,并将你置于被奴役的地位。"[②] 他又说:"不幸而可怜的灵魂啊,谁将把你从那强加于你的枷锁中解救出来？愿上帝屹立起来！而对于那已被武装起来的敌人,那轻视上帝、崇拜恶魔的仇寇,以及那俗世之友,愿他们都倒下,并被碾得粉碎!"

"对此你有何看法？我想,你如正确判断,你将同我一起说:这罪人是该死的,当被钉在十字架上！别怀疑,别犹豫,别宽恕！钉死他,要钉死他！但把他钉在什么十字架上呢？要钉他在我主耶稣基督的十字架上！因为在那儿有我们的救恩,有我们的生命,还有我们的复活。"[③]

---

① 格里高利,《伦理丛谈》第 10 卷,第 24 章,第 42 节。

② 贝尔纳,《〈雅歌〉布道文》85,第 4 节。

③ 贝尔纳,《沉思录》第 4 章,第 6 节。

以上是贝尔纳的言论。因此，灵魂啊，你要按贝尔纳在其《沉思录》中所说的那样，回忆起你的原初状态，弄清楚："你原本印有上帝的肖像，荣为上帝的模样，因信德(fide)你已许配给了他，因望德(spe)你被献给了他，因爱德(caritate)[1]你被预先挑选给了他，因基督的血你被救赎；你拥有理性，并配享永恒的幸福。那让你经受如此痛苦的肉体又给了你什么？如果你勤加注意它的一切，留意从鼻孔及身体的其他部位所流出的秽物，你会发现没有比它更为肮脏的。如果你愿列举它的不幸，你会发现它充满着罪恶、贪婪和欲情；他已被幻像所玷污，满是可耻与卑劣。对于它，除了丑陋与污秽外，你还能想到其他什么？"[2] 贝尔纳又说："灵魂啊，你原是上帝神圣的肖像及模样，现在却可耻地沦为猪的形像。你原来自上天，而今却可耻地辗转于污泥中，"[3] 他还在关于《雅歌》的讲解中说："灵魂啊，你在肉体中就等于在荆棘中，必然严重地遭受刺的诱惑和攻击。因此《雅歌》说：我的佳偶在女子中，好像百合花在荆棘中。洁白的百合花啊，哦，娇嫩而惹人喜爱的花！当无信仰者和背义者同你在一起时，你就是在与毒蝎同居共处。你行走在荆棘丛中，要当心，要谨慎！肉体与俗世充满荆棘，生活在它们中而不受损伤，并非人的力量，乃是上帝神圣的德能。"[4] 以上都是贝尔纳的言论。

20. 还有另外一位敌人，他冷酷而残忍。"他以罕见的热情来分析所有人的习性，煽动起他们的欲望，窥测他们的爱好。他若发现某人在某方面易于被征服，他便总是在那方面寻求祸害他们的理由。这老对头从一开始就是人类的仇人，他知道，对谁应投以贪婪的诱饵，对谁则应灌注嫉妒的毒药；对谁应施以无吝的谄媚，对谁又应许诺以神气十足的虚荣。他也知道，对谁应用威胁恐吓来进行镇压，对谁则以幸福享乐加以欺骗，对谁又该用阿谀奉承来给予诱惑。他还有一些帮凶，他利用这些帮凶的资质和辩才来欺骗他人。"[5] 以上是教皇利奥(Leo Papa)的言论。灵魂啊，面对诱惑你是软弱无力的，对于你来说，要堕落是容易的，而要站起来却是困难的，你如果不极其细心地看清你所拥有的这些品质，你又怎么能躲开那残忍的敌人的陷阱？

---

① 信(fides)、望(spes)、爱(caritas)乃基督教教义中的三德。——译注

② 贝尔纳，《沉思录》第3章，第16节。

③ 贝尔纳，《〈雅歌〉布道文》24，第6节。

④ 贝尔纳，《〈雅歌〉布道文》48，第1节。

⑤ 利奥，《布道集》26，第3章。

21. 灵魂：现在我才看清楚，"生活在罪恶奴役下的人，要从中认识到那罪恶是不容易的；只有当人开始远离罪恶，他方才会认识到他以往曾置身于何等的污秽之中。"[①]因此，由于我在某种程度上已开始远离罪恶，所以我认识到我自己及我的罪恶，并且抑制不住地失声恸哭。安瑟伦曾说："哦，我的圣父，我的上帝！你将你迷人的肖像印在我的身上，而我却披戴上可憎恶魔的模样。哎，哎，我这不幸的人啊！我已在上帝的肖像上印上恶魔的模样。我既然憎恨恶魔的名字，却为什么又喜欢他的模样？他的堕落是出于他的故意，而我的犯罪也出于我的意志；他忘了没有人作恶而可免于责罚，因自大而犯罪，我则虽见他因作恶而被罚，却仍毫不犹豫地犯罪；他曾一度是无辜的，我也曾一再被恢复清白；他对抗他的创造者，我则反对我的革新者；他背弃了允诺的上帝，我则逃避赐恩的上帝；他不顾上帝的责罚仍固执于恶，我则不顾上帝的仁慈呼唤而跑向他（即恶魔）；虽然我们一起反对上帝，但他所对抗的是不再寻找他的上帝，而我所反对的却是为我而死的上帝。看，我虽憎恨恶魔的模样，但我在我身上却发现许多比恶魔更为可憎的邪恶。"[②]

人："可怕的东西，滚开！从我这儿滚开！你也被你自己给吓坏了，从你自己那儿滚开！因此，你决不可容忍你那可怕的邪恶，要发自内心地呻吟恸哭。如果你容忍你自己，那你就会看不清自己；那不是勇敢而是心灵的迟钝，不是理智的健全而是固执和愚顽。"[③]

22. 灵魂："如果我看清了我自己，便会因自己身上的恶而恐惧不已；我若不去认清自己，则又必然会沦于无法避免的死亡。因自己的恶而对自己恐惧不已，这已是非常不幸；但如沦于永远的死亡，则更为不幸。"[④] 这是安瑟伦的言论。他在其《祈祷丛谈》（Orationes）一书中还说："至忍耐的圣父，至仁慈的君王！我无法掩饰也无从推诿，但又羞于认错忏悔。现在，我已发现了这些邪恶的原因，我也看清了我以往假装看不到的种种。"贝尔纳在其《沉思录》一书中也说："我的心是不幸的，他既不关心将来的幸福，也不去寻求神圣的劝谕。他已自暴自弃，并沉

---

① 爱德玛，《安瑟伦的神圣寓言》第 99 章。爱德玛（Edamer，约 1064—1124），坎特伯雷修士，历史学家，安瑟伦最亲密的朋友。他是安瑟伦著作最早的编辑者。——译注

② 安瑟伦，《祈祷丛谈》63。

③ 安瑟伦，《祈祷丛谈》63。

④ 安瑟伦，《祈祷丛谈》63。

醉于俗世的爱恋中。他既已从天上堕落，也就耽溺于地下的种种，于是，虚无欺骗他，奢华玷污他，好奇诱惑他；他因嫉妒而备受折磨，因嗔怒而烦恼不已，因贪婪而被四分五裂，因痛苦而焦躁不安。他如此地沉溺于这一切恶习，而离弃了那惟一能满足他的善。”[①] 以上是贝尔纳的言论。最可亲的上帝啊，让那已被我可耻消磨掉的所有时光都过去吧，请宽宥我，并允许我在我剩下的时光中荣耀你，有益我自己，并帮助周围的人，尽管剩下的时光已是极其短暂。最仁慈的上帝啊，不幸而可怜的我要因巨大的惩罚而遭受痛苦，我看清并回想起，如果对罪恶的憎恨之心必须与对罪恶的贪恋之情相当，那就无法仅用痛哭就可满足我自己和抵消我曾犯下的罪恶。

23. 人：灵魂啊，如你所宣称的，你不可能仅以痛哭就弥补你所犯下的罪恶，那你就必须求助于某位圣人。贝尔纳曾说：“你可以放心地到上帝面前，难道你不知道在圣子前你有一位圣母，在圣父前你有一位圣子？圣母为你向圣子显露胸怀与乳汁(pectus et ubera)，圣子为你向圣父展示胸肋与创伤(latus et vulnera)。我想，在上帝面前有着那么多爱的标志，也就不会有任何人被拒绝。”[②] 他又说：“当你处于危险、困境和疑虑中时，要想起圣母玛利亚，要呼求圣母玛利亚。不要让她从你的心中溜走，不要让她从你的嘴边滑落。追随她，你便不会迷路；呼求她，你就不会绝望；有她的眷顾，你不会倒下；有她的庇护，你无需害怕；有她的引导，你不致疲惫；因她的仁慈，你会获得恩典。”[③] 这是贝尔纳的言论。因此，灵魂啊，你要满怀信心地说：“哦，主母！如果你的儿子通过你而成为我的兄长，那你不就因他而成为我的母亲了吗？由于对我的任何审判都有赖于我母亲和我兄长的意见，所以，我要在你里面雀跃欢喜。”[④] 这是安瑟伦的言论。

24. 灵魂：我既已对不起圣子，也就惹怒了圣母；冒犯了圣母，也不可能不开罪于圣子。因此，人啊，我该怎么办？我既是圣母的仇敌，那谁又能让我和圣子化敌为友？我既已触怒了圣子，谁又能替我安慰圣母？

① 贝尔纳，《沉思录》第9章，第23节。

② 贝尔纳，《圣母玛利亚诞辰布道文》第7节。

③ 贝尔纳，《布道集》2，第17节。

④ 安瑟伦，《祈祷丛谈》52。

25. 人:"灵魂啊,别再犹豫不决!虽然圣母与圣子都被你冒犯了,但他们二人都是仁慈的,都是极其善良的。因此,触怒了公正的上帝的罪犯,你要逃往善良的圣母那里;而冒犯了圣母的罪人,你要到仁慈的圣子那里寻求庇护。并且,你要说:因我们的不幸而成为那女人之子的上帝!为了可怜我们而成为上帝母亲的女人!请你们可怜这犯罪作孽的我,或向我指示那更为仁慈者,以便不幸的我可到他那儿寻求庇护。"① 这是安瑟伦的言论。

26. 灵魂:人啊,你的建议是多么的明智,你的话语对不幸的我又是何等的安慰!当我正确地认识到我所犯下的罪行时,我就发现并认清了:我用我的罪恶玷污了元素(elementa)②,弄脏了天空,遮蔽了天上的星辰,折磨了地狱中的受罚者,打扰了天上的圣徒,怠慢了守护我的天使。因此,我害怕向他们请求帮助。因为义人们都已对我义愤填膺了,我是不敢向他们寻求庇护的。

27. 人:灵魂啊,尽管你的谦逊是令人高兴的,但你却未免太过于惊惶。难道你不知道许多圣人也曾犯罪造孽,并在自己的罪大恶极中学会了怜悯仍在作恶的我们吗?请你想一想:杰出的先知摩西(Moyses)③曾对上帝的万能丧失过信心;最圣明的君王大卫(David)④曾犯下奸淫和杀戮而背弃了神圣的律法;最智慧的所罗门王(Salomonem)⑤也曾崇拜过虚幻邪恶的偶像;大逆不道的玛拿西

① 安瑟伦,《祈祷丛谈》51。

② 元素(elementa):中世纪的学者一般认为人是由四种元素构成的,即:地(terra),水(aqua),火(ignis),气(aer)。——译注

③ 摩西(Moyses):古以色列人的民族领袖,率领以色列人由埃及返回迦南,并代表以色列人与上帝立约,接受"十诫"。其事迹见《旧约·出埃及记》、《旧约·利未记》、《旧约·民数记》和《旧约·申命记》。——译注

④ 大卫(David):以色列人的理想国王,人民的楷模,民族的骄傲。他统一了以色列的十二支派,建立了统一的以色列王国,并定都耶路撒冷。他还是一位诗人,据说《旧约。诗篇》中有73篇是他的作品。大卫在政治和宗教上虽功勋卓著,但在生活上却并非无可指责。他曾用借刀杀人之计杀害了部将乌利亚并霸占其妻。——译注

⑤ 所罗门王(Salomonem):大卫的儿子。大卫晚年,他的儿子们为争夺王位而进行了激烈的斗争,最后,所罗门取得王位。在所罗门的统治下,以色列空前繁荣。所罗门晚年因大兴土木,导致国库空虚,引发了人民对其的不满。其事迹见《旧约·列王记》。——译注

(Manassen)[1],他所犯下的罪孽比所有以色列王所犯下的都多,他说:"我犯下的罪恶比海边的沙粒还要多。由于我有太多的罪孽,我不配仰视上天的崇高壮美。"你也要时时想起,他们最后都获得了宽恕与恩典。然而,又何必举那么多《旧约》上的例子作为证据?请看,坐着收税的马太(Matthaeum)本是一个收税者和行恶者,却被挑选为门徒;用石头砸死司提反(Stephanum)的保罗(Paulum)却被选为使徒;曾三次拒绝基督的彼特(Petrum)[2] 不久也求得了宽恕;钉死基督的士兵也获得了神圣的怜悯;悬于十字架上的强盗最终也求得了恩典。灵魂啊,最后你再想想,那臭名昭著的不贞罪妇抹大拉的玛利亚(Maria Magdalena)[3]最后也成了一位杰出的热爱基督的人。那所有和上帝一起君临天下的人,如果神圣的仁慈未曾预先把他们从罪恶中拯救出来的话,要么他们如同我们一样曾犯下罪恶;要么他们至少可能会犯罪。因为,一个人完全不犯罪,并非出于他的本性,而是出于上天的恩典。

28. 灵魂:现在我已经可以坦然地请求众先知及列位君王,大胆地呼求使徒们、列位殉道者,不断地恳求忏悔者、童女、贞女和所有的圣徒们。但是,在所有的圣徒面前,我尤其要满怀热情地呼求上帝最圣洁的母亲,童贞女玛利亚。因为,我知道:"玛利亚是如此的仁慈,如此的迷人,如此的甘饴。听到她,谁不心童如火?想到她,谁不柔情万千?""是她为所有的人求得了救赎,是她为全世界赢得了再造之恩。"以上是贝尔纳的言论。安瑟伦则说:"哦,非凡卓越的女人,卓越非凡的女人!通过她,元素得以更新,病患得以痊愈,人类得以拯救,天使的名额得以补足。哦,充满恩典的女人!因她丰满的流溢,所有的受造物得以重生。"[4] 贝尔纳也说:"哦,获得恩典而被称颂的女人,生命的创造者,救赎的母亲!我们因你而得以靠近你的儿子,愿你赐给我们的儿子也因

---

① 玛拿西(Manassen):古以色列王,约瑟的儿子。约瑟被其哥哥卖到埃及为奴,受了不少苦难,后来生了儿子,起名为"玛拿西",意思是:上帝使我忘了一切困苦和我父的全家。玛拿西后来背离上帝,崇拜偶像,遭上帝惩罚。其事迹见《旧约·历代志下》。——译注。

② 马太(Matthaeum)、司提反(Stephanum)、彼特(Petrum)都是耶稣的门徒,其事迹见《新约》中的四大福音和《使徒行传》。保罗在皈依基督教前,曾参与过犹太人用石头打死司提反的事件,并前往大马士革迫害基督徒,其事迹见《新约·使徒行传》——译注。

③ 抹大拉的玛利亚(Maria Magdalena):一般认为她就是《新约·约翰福音》第 8 章记载的那个犯奸淫罪的女人。耶稣救了她,又不定她的罪,从此成为耶稣最忠诚的门徒。耶稣受难时,她守在十字架下,协助埋葬了耶稣,并成为第一个见到耶稣复活的人。——译注

④ 安瑟伦,《祈祷丛谈》52。

你而接纳我们。哦,至福的女人!愿你的纯洁无暇在你儿子面前解脱我们的罪和堕落,愿你那让上帝喜悦的谦卑替我们的自负向上帝祈求他的宽宥。哦,备受称颂的女人!凭借你拥有的恩典、获取的特权和产生的仁慈,以你为中保,他被赐予我们,分享我们的柔弱与不幸;也以你为中保,我们则分享他的光荣与幸福。"[①] 以上是贝尔纳的言论。

灵魂因恩典而为神圣的良善所改造,那是多么的受宠

29. 人:灵魂啊,我以为你已经在某种程度上转移了你静观的视线,看到了你的本性是如何形成的,又怎样因罪而被扭曲了;现在,你要再次转移你静观的视线,来看看你的本性又是怎样因恩典而获得改造。你应该知道,你心灵上的污垢被痛悔的泪水(per contritionis lavacrum)冲刷得越干净,你的心灵便越能清楚地看到神圣救赎的恩典。奥古斯丁认为:"罪恶是黑雾,它遮蔽了理性,并使内在的人整个地陷于黑暗中。"[②] 因此,你必须清楚地知道,你越是不愿意用悔恨的泪水把你的心目(mentales oculi)从罪恶的黑暗中持续不断地冲洗干净,你静观的视线就会越为罪恶的黑暗所遮蔽。因此,灵魂啊,一旦你已神志清朗,你就要矫正你静观的视线,以便看清楚上帝的仁慈是多么的深,上帝的智慧是多么的高,上帝的万能是多么的神奇,凭借它们,你已因上帝的恩典而被改造。

30. 首先,你要勤加思考,上帝怎样用救赎的恩典把你从原罪中(a peccato originali)拯救出来。难道你不知道,由于原罪,你已丧失了你本性和精神的美善,你已屈从于黑暗君王的淫威,你已被放逐于你的祖国之外吗?贝尔纳曾说:"那卓越非凡的至上者,为了让我们活下去,他甘愿受死;为了让我们为王,他甘愿为奴;为了让我们回返祖国,他甘愿流亡他乡;为了让我们屹立于他所创造的万物之上,他甘愿承担最下贱的苦役。"[③] 因为:人子来,是为了寻找和拯救失丧的人(《路加福音》19,10)。我说,他来是为了让骄傲的你谦卑起来。格里高利曾说:"上帝的独生子化为我们脆弱的形体来到这世上;无形不可见的他不仅显

---

① 贝尔纳,《论主的降临》2,第5节。

② 奥古斯丁,《论自有意志》第2卷,第16章,第43节。原文为:Peccatum est tenebra, qua intellectus obtunditur, et interior homo totus obtenebratur。

③ 贝尔纳,《论主的升天》3,第2节。

为有形可见的，而且成为受人轻贱的；他忍受讽刺、讥笑、轻贱和凌辱，并接受至苦的极刑。之所以这样，正是为了以上帝的谦卑来教导人不应妄自尊大。”① 奥古斯丁则说：“基督轻视尘世的一切福利，为的是向我们显明什么是应予轻视的；他承受世间的一切苦难，为的是教导我们什么是应予忍受的；他还告诉我们，既不要在尘世间寻觅幸福，也不必害怕尘世间的苦痛。”②

31. 其次，他（即基督）来到这世上，是为了让你与永恒的圣父和解。奥古斯丁说：“当你与圣父为敌时，我让你与他和解；当你远离圣父时，我来到你身边，并将你领回；当你迷失于深山丛林中时，我来寻找你，并在乱石荆棘丛中找到了你，然后将你放在我的肩上，把你送还我的父亲。为了你，我操劳，我流汗，我头戴荆冠；为了你，我的双手被钉在棍上，我的胸肋被长矛刺穿，我的鲜血流尽；为了你，我受尽委屈诽谤，并为至苦的极刑所撕裂。但是，唉！你却不惜犯罪而与我分离。”③

32. 再次，他来是为了将已被卖掉的你赎回。奥古斯丁曾说：“我们要惊奇，要感谢，要热爱，要颂扬，要崇拜。因为他以他的死来拯救我们，将我们召唤回来，让我们死而复生，使我们由黑暗进入光明，由流亡放逐回到祖国，由腐化堕落化为纯洁无暇，由卑贱改为光荣，由悲哀变为喜乐。”④ 纳西盎的格里高利（Gregorius Nazianzenus）⑤也说：“多么神奇而闻所未闻的混合啊！创造者竟成为受造者，无限者竟为有限者，富有万物者竟变为一贫如洗。他之所以化为我们肉体的形象，是为了改造那曾为他所创造的形象，以便将不朽给予我们那要死的肉体。”⑥

33. 我的灵魂啊，现在你要觉醒，并回头看看你那基督的面孔。我说，你要看清楚，那往昔无比光辉的面孔，为了卓越你，如今却灰暗阴沉；那曾无比清朗动人的面孔，为了美丽你，如今却臃肿不堪；那曾无比高贵潇洒的面孔，为了甘饴你，如今却沾满唾沫；那曾令人永难忘怀的

---

① 格里高利，《伦理丛谈》第34卷，第23章，第54节。

② 奥古斯丁，《教义基础》第22章，第40节。

③ 奥古斯丁，《驳五个错误的信条》第6章。

④ 奥古斯丁，《布道集》208。

⑤ 纳西盎的格里高利（Gregorius Nazianzenus，329—389）：古代基督教希腊教父。著有《神学演讲》、《宗教诗歌》、《教务通信》等。其《宗教诗歌》中的“自传”为奥古斯丁《忏悔录》之前最著名的基督教传记文学。——译注

⑥ 纳西盎的格里高利，《祈祷》38，第20节。

面孔，为了爱你，如今却变得令人可憎。你要看清楚并深思，超越尘世的主所做的一切。上帝为了让你享有尊崇而受人戏弄；为了让你获得安慰而受人鞭打；为了让你得到解放而被钉死。为了你的欢宴，无辜的羔羊被宰杀；为了你的畅饮，长矛刺穿他的胸肋，血水从中流淌出来。因此，你要明了拯救你的代价，你要注视那培养你的楷模。灵魂啊，你还要注视和深思，你的基督、你的主和你的朋友被各种各样的苦刑所折磨，为各种各样的人所侮辱，浑身上下遍布伤痕。君王奚落了他，总督审判了他，门徒出卖了他，使徒们离弃了他，祭司、文士和法利赛人委屈了他，同族的人鞭打了他，民众控告了他，士兵们钉死了他。贝尔纳说："让天使般纯洁的灵魂都为之惊惧的头，竟被浓密的荆棘刺穿；昭示其为人子的美丽面孔，竟为犹太人的唾沫所污染；比太阳更为耀眼的双目，竟暗如死灰；专为聆听天使歌唱的耳朵，听见的却是罪人们的辱骂；教导天使的嘴，却被灌以胆汁与酸醋；连踩过的凳子也因其神圣性而受到尊崇的双足，却被钉在十字架上；创造天宇的双手，竟被缚于十字架上并用铁丁钉死；他的身体遭到鞭挞，他的胸肋为长矛刺穿。还有更多的遭遇吗？在他身上仅有舌头无恙，以便为罪人祈求和将自己的母亲委托给门徒。"[①] 以上是贝尔纳的言论。忠实的灵魂啊，我们的救主不会因任何仇敌的迫害而从拯救我们的事业中被召回。但是，他的爱向我们展示得越多，如果我们对此却加以轻视，那加在我们身上的惩罚就越重。

34. 灵魂：人啊，我已沉默良久，因为我以喜乐兼哀痛的心情虔心地聆听了你宣讲的种种。在主那里我感到喜乐（《以赛亚书》61，10），因为他是如此地爱我，甚至不惜为我牺牲自己的独生子。格里高利曾说："哦，无法估计而弥足珍贵的爱！为了拯救她（即人的灵魂），你交出了你的儿子，而她甚至都不配称为婢女。"[②] 哦，主，耶稣基督！为了我，你不惜牺牲你自己；愿你用你的累累伤痕刺痛我的心，并以你的鲜血灌醉我的灵，以便无论我转向何方，我都时时能看见为我上了十字架的你；无论我看见何物，都会见到它身上染有你的鲜血。那样，我将全身心地注意于你，除了看见你以外，我一无所见；除了注视你的伤痕，我也一无所视。我的主啊！对我来说，惟一的安慰就是和你一同上十字架；

---

① 贝尔纳，《布道集》4，第3节。
② 格里高利，《复活节箴言录》。

而我内心深处的伤痛就是,除你以外,我还盘算着其他的事物。哎!但是,每当我留意到那弥漫于我们周围神奇而珍贵的神圣慈爱时,我便为我极端的忘恩负义而感到惶恐不安和羞愧难当。因此,我认识到,那救赎的恩典越是珍贵,负恩负义的罪孽则越是深重。

35. 人:灵魂啊,你要当心,既然如此神奇的恩宠汇集在你的身上,你决不能忘恩负义,因为忘恩负义的罪孽是深重的。贝尔纳曾说:"忘恩负义就好比热风(ventus urens),它将神圣的怜悯之河(rivulos misericordiae)、仁慈之泉(fontem clementiae)和恩典之波(fluenta gratiae)吹干。"[①] 因此,灵魂啊,你要留意,要不断考察和反复思量下面这可怕的话语,他模仿救主的身份(in persona Salvatoris)向忘恩负义的人说:"灵魂啊,你看,为了你我经受了多少苦难。为你而死的我在呼喊你 。你看,那折磨我的苦刑;你看,那刺穿我手足的铁钉;你听,那羞辱我的叫骂声。但是,外在的苦难虽重,因体验到你是如此的忘恩负义而加在我身上的内在苦痛却更重。"[②] 他还在其他地方谴责那些忘恩负义的人:我的人民,我究竟对你们做了什么?我在什么事上让你们不高兴?请回答我:是什么原因让你们乐于侍奉我的仇人胜过乐于侍奉我。所以,你要留神,要时时感恩,面对如此的赠与要永不停止地颂扬和推崇上帝的独生子。

36. "你亏欠他你整个的生命,他为了不让你永远被钉于十字架上,而甘受十字架的苦刑,并给出了自己的生命。""因此,即便你将你的所是(quidquid es)、所能(quidquid potes)都完全献给他,那也不够,宛如星星之于太阳,滴水之于江河,垒土之于高山。"[③]

37. 灵魂啊,通过净化你那静观的双眼,你认识到了那神圣救赎的恩典,你的新郎已用它将你从原罪中(a peccato originali)解救出来。现在我则要向你说明,你是如何因那神圣的仁慈而从现实的罪恶(a peccato actuali)中被解放出来的。因此,请将静观的视线转向那使你正直起来的恩宠,并深思你的主、你的上帝的恩典,为了将你从现实的罪恶中召回,他曾如慈父般地在暗中启示你,如朋友般地在内心劝慰你,并说:回来,回来,书拉密女(Sunamitis)(《雅歌》6,12)!而所谓"书拉密

① 贝尔纳,《〈雅歌〉布道文》51,第6节。

② 贝尔纳,《箴言书》3,第2章,第3条。

③ 贝尔纳,《布道集》22,第6节。

女"就是指那因罪恶而变得不幸的灵魂。

38. 你要回到我这里,因为我是你的创造者;你要回到我这里,因为我是你的拯救者;你要回到我这里,因为我是你的慰藉者;如果这些看起来都还不够,最后请你回到我这里,因为我还是你慷慨的奖赏者。

你要回到我这里,因为我曾如此高贵地创造了你;你要回到我这里,因为我以我最惨烈的死,仁慈地将你从永远的死亡中解救出来;你要回到我这里,因为我给了你精神和物质的赠与,多方地丰富了你;灵魂啊,最后请你回到我这里,因为我已准备好了幸福,要极其慷慨地犒赏你。

我说,你要从邪恶的思想中归来;要从邪恶的言语中归来;要从邪恶的行为中归来;还要从邪恶的习惯中归来。灵魂啊,到我这儿来吧!诸圣都极其殷切地盼着你;到我这儿来吧!为了你的归来天使们都在欢欣雀跃;到我这儿来吧!整个天国都在翘首期待你。灵魂啊,归来吧!耶稣基督在十字架上张开双臂呼唤你;归来吧!至高的圣三--都在急切地等候着你的归来。灵魂啊,这是你爱人的声音,他正在邀约你。

39. 现在你要回过头来思考,他是多么耐心地等待着你。哦,他等待你回到他的身边好久啊!哎,他容忍你停留在你的罪恶中好长啊!哦,在你回头以前,他已惩罚了多少有罪之身,却仁慈地期盼着时时犯罪的你!灵魂啊,你归来吧!在十字架上期盼你的基督,他低下头是为了亲吻你;他伸开双臂是为了拥抱你;他张开双手是为了犒赏你;他伸直身体是为了完全让渡自己;他紧贴双足是为了同你在一起;他敞开胸肋是为了引你入内。"所以,我的灵魂啊,你要成为一只鸽子,在磐石穴中,于陡岩的隐秘处筑巢(《雅歌》2,14)。你要飞到他的手上,飞到他的足上,飞入他的胸肋中;那儿是你静谧的梦乡,是你无忧的休憩处。"[①]这是贝尔纳的言论。

"灵魂啊,你如能加以正确地思考,你就会发现没能获得你所拥有的恩典的人是何其多,和你相比,他们都是被拒绝了的人。你的新郎选择并预先决定了你,他在一切人中选择了你,从一切人中精挑了你,他爱你胜过爱其他的一切。"[②]这是圣维克多雨果的言论。

① 贝尔纳,《〈雅歌〉布道文》61,第3节。

② 圣维克多雨果,《论灵魂的保证》

40. 灵魂：我承认，我认识、体验和理解到我已从上帝那里接受了许许多多的恩赐；然而，面对这一切恩赐，我却没有做过一件有价值的事去回报他。

41. 人：灵魂啊，你已看清楚了上帝在耐心地等待着你。现在，要将你静观的视线转向那使你正直起来的宽容上。你要勤加思考并看清楚，你的新郎给了你多么无可估价的恩典。贝尔纳说："凭借恩典，他让你成为与他同桌共餐的朋友、和他一起统治世界的女王、与他同床共寝的伴侣。"[①] 他又说："我要永远歌颂主的仁慈，因为我发现他给我的仁慈多达七种，由此我最为真切地认识到了他那无可估价的爱。首先，他将我从众多的罪恶中保存了下来；其次，当我犯罪后，他没有立即惩罚我，反而在我继续作恶时，他也继续爱我；第三，他改变了我的心，将以往的种种苦涩变为甘甜；第四，当我悔改后，他仁慈地收容了我。第五，他赋予了我忍耐和改正的能力。第六，他给了我应得的恩典；第七，他还给了我坚持下去的希望。"[②]

42. 灵魂：我的主，我的上帝！"不幸而可怜的我应当怎样热爱我的上帝。当我不存在时，是他创造了我；当我要毁灭时，是他拯救了我，并将我从诸多的危险中解救出来；当我迷路时，是他带回了我；当我无知时，是他教导了我；当我作恶时，是他纠正了我；当我愁苦时，是他安慰了我；当我濒临绝望时，是他坚强了我；当我站立时，是他支撑了我；当我跌倒时，是他扶起了我；当我行走时，是他引领着我；当我归来时，是他接纳了我。""他统领一切，他充满一切，他临在一切，他照料一切，他眷顾一切；但是，我又感到他是如此全身心地守护着我，好似忘掉了其他的一切，而欲单单注意我。"[③]

43. 人啊，如你所说，我应该为了上述这一切而热爱上帝，因此，我请求你告诉我，我应爱他多少，应怎样爱他，面对他那如此的爱我又应答报他到何种程度？

人：尽管贝尔纳曾说："爱上帝的理由就因为上帝是上帝（causa diligendi Deum Deus sit），而对上帝的爱是绝无限度的。"[④] 但我们仍能

---

① 贝尔纳，《布道集》2，第 3 节。

② 也参见奥古斯丁《忏悔录》第 2 卷，第 7 章，第 15 节。

③ 格里高利，《论精神和灵魂》第 17 章。

④ 贝尔纳，《圣爱》第 1 章，第 1 节。

从圣经中寻觅到某种爱他的方式。那就是以给予你爱的人向你显明的那种方式，他说：你要尽心(ex toto corde tuo)、尽性(ex tota anima tua)、尽力(ex tota fortitudine tua)爱你的主、你的上帝(《马太福音》22,37;《马可福音》12,30;《路加福音》10,27)。因此，灵魂啊，你要以非凡的爱去爱上帝圣父，他如此崇高地将你从虚无中创造出来；你要以非凡的爱去爱上帝圣子，他以他无法估价的死改造了你；你要以非凡的爱去爱上帝圣灵，他以如此仁慈的慰藉屡次将你从罪恶中拯救出来，并将你根植于善中。你要勇敢地去爱上帝圣父，从而不为任何其他危险的爱所俘获；你要智慧地去爱上帝圣子，从而不为任何其他邪恶的爱所引诱；你要甜蜜地去爱上帝圣灵，从而不为任何其他有毒的爱所浸沾。或者如贝尔纳所说："基督徒的灵魂啊，你要从基督那里学习应该怎样爱基督。你要甜蜜、明智、勇敢地爱他：你要甜蜜地爱他，以便因对他的爱，其他一切的爱对你来说都毫无意义，而惟有对他的爱成为你口中的蜂蜜，你耳旁的旋律，你心中的欢跃。你要明智地爱他，以便你的爱只在他那里，而不在其他任何地方永远地燃烧。你要勇敢地爱他，以便脆弱的你却甘愿为他忍受一切艰难与困苦，从而你能说：我的劳苦仅仅一小时而已，即使我劳苦的时间再长久，因对他的爱我也丝毫察觉不到。基督徒要通过爱坚忍不拔地努力追寻基督，乐意为他忍受一切苦难，直到抵达于他。"[①] 以上是贝尔纳的言论。

44. 灵魂：人啊，出于对你的敬意，我请求你告诉我：当我爱我的上帝时，我究竟爱他什么？我这样发问，不是出于好奇，而是出于谦卑；不是出于狂妄，而是出于虔诚。

人：灵魂啊，如果你的发问真是出于狂妄的话，那你犯的错误就太大了；但是，由于你的发问乃出于虔诚，故也应得到虔诚的回答。请聆听那最爱上帝的奥古斯丁在《忏悔录》一书中所说的吧。他说："我爱上帝，不是爱肉体的美丽和四季的绚烂，不是爱赏心悦目的光明，不是爱悦耳的旋律，不是爱芬芳的香膏，不是爱吗哪(manna)[②]和蜜汁，也不是爱令人消魂的肉体的拥抱。我爱我的上帝，并不是爱这些！我所爱者

① 贝尔纳，《〈雅歌〉布道文》20，第4节。

② 吗哪(manna)：据《旧约·出埃及记》第16章记载，吗哪乃一种从天而降的食物。以色列人出埃及后，在旷野绝粮，早晨人们发现地面上有一层白霜似的小圆物，就彼此问：吗哪？即这是什么？因而得名。它在旷野养活以色列人达40年，直到他们进入迦南地。——译注

究竟是什么呢？我爱的是在我内心的某种光明、某种声音、某种气味、某种食粮，以及某种拥抱。在那儿，光照耀着我的灵魂，却不受任何空间的限制；声音响彻我的耳边，却不随时间而消逝；芬芳弥漫着我的身体，却不随空气而失散；食粮滋补着我，却丝毫不败坏我的胃口；爱人依偎着我，却永不让我感到厌倦。"①

45. 灵魂：人啊，我请求你再对我说一点有关爱德（de caritatis virtute）的话吧，我会因对它的了解而更热衷于爱上帝。

人：灵魂啊，爱德的酬报确实很大，但却是隐秘的。依奥古斯丁的观点："爱德表现为：在逆境中要忍耐，在顺境中要节制，在困苦中要勇敢，在善行中要愉悦，面对诱惑要极其坚定，待人接物要极其慷慨，在真兄弟中间要极其高兴，在假兄弟中间要最宽容，面对辱骂要有信心，在仇恨中要仁慈，在愤怒中要平和，在奸诈中要坦诚，在恶意中要悲叹，在真理中要欢畅。"② "哦，多么令人愉悦的爱！意志的坚贞、情感的纯洁、理性的敏锐、愿望的圣洁、行为的明净、品行的丰润、事功的尊贵、酬报和荣誉的崇高，这一切无不由爱而来。"③ "哦，爱德的甘美，甘美的爱德！我的心要以你为食粮，我灵魂的五脏要充满你的甘蜜。"④ 这是奥古斯丁的言论。哲罗姆（Hieronymus）⑤则说："谁如果没有爱，既使他有正确的信仰，也不可能抵达幸福。因为爱是如此的重要，没有它，甚至连预言和殉道（prophetia et martyrium）也会被当作毫无意义。没有任何的赠与可与爱相比，爱在一切德性中占居首位。"⑥

一个人如让自己的灵魂贪恋于尘世中变迁的事物，那是多么的不幸啊！因为这类东西，"获得它们需劳神费力，占有它们时却提心吊胆，失掉它们时又痛惜万分。"⑦

46. 反之，"主啊！一个人如爱你，在你之中爱朋友，并因你而爱他的仇人，那这个人就有福了。惟有在你那里爱所有的人，才不会丧失任

① 奥古斯丁，《忏悔录》第10卷，第6章，第8节。

② 奥古斯丁，《布道集》350，第3节。

③ 参见贝尔纳《圣爱》第10章，第28节。

④ 奥古斯丁，《教义手册》第12章。

⑤ 哲罗姆（Hieronymus，342—420）：也译为杰罗姆。古代基督教著名拉丁教父，圣经学者。于公元405年根据圣经拉丁文旧译本，并参照《七十子希腊文本》和希伯来文本编定成圣经新译本，即"通俗拉丁文本圣经"。——译注

⑥ 哲罗姆，《〈加拉太书〉解释》3。

⑦ 贝尔纳，《布道集》42，第2节。

何所爱的人。也没有人会失掉你，除非他自己离弃你；但是，那离弃了你的人，除了从和蔼可亲的你那里前往愤怒的你那里外，他又还能去哪儿?”奥古斯丁还说：“那将你和其他东西一起加以爱的人，爱你太少，因为他不是因你而爱他物。哦，永远燃烧、从不熄灭的爱！我上帝，我的爱，点燃我吧，以便我节制肉体的贪欲，目光的贪婪，以及一世的虚荣。”[①] 因此，格里高利在其《伦理丛谈》一书中说：“人如只凭爱去热望那永恒的事物，那他是何等的丰饶和幸福。他既不会因顺境而沾沾自喜，也不会因逆境而苦恼不安。因为他既对尘世一无所爱，也就对尘世一无所惧。”[②]

保罗在信中也讲：爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒，爱是不自夸，不张狂，不做害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理(《哥林多前书》13，4－6)。格里高利在《伦理丛谈》中对此解释道：“爱就是恒久忍耐，因为他心平气和地忍受带给他的一切不幸；爱是恩慈，因为它慷慨豪爽，以德报怨；爱是不嫉妒，因为它既不欲求这世上的一切，也就不知嫉妒尘世的一切成就；爱是不自夸，因为他一心想望的是永恒的酬报，也就不会欢跃于身外的福利；爱是不做害羞的事，因为他惟爱上帝和爱邻人，也就不懂得干违背正义的事；爱是不张狂，因为他热烈地专注于自己身内之事，也就不会贪求外在的物事；爱是不求自己的益处，因为他忽略他暂时拥有的一切，仿佛它们是属于别人的，他知道只有永远和他在一起的东西才是属于自己的。爱是不轻易发怒，由于他为自己的辛劳期盼的是以后更大的酬报，所以他不会因被寻衅伤害而谋求报复。爱是不计算人的恶，因为他专心于纯洁的爱，已将所有的仇恨连根拔除，故他不会把玷污自己的恶意存放在心中；爱是不喜欢不义，因为他惟以爱渴求所有的人，也就不会因对手的毁灭而暗自庆幸；爱是只喜欢真理，因为他爱其他所有的人，故看到正直存于他人身上，他会由衷地欢欣，犹如看到自己美善的增长。”[③] 以上是格里高利在《伦理丛谈》中的思想。

---

① 奥古斯丁，《忏悔录》第10卷，第29章，第40节。
② 格里高利，《伦理丛谈》第10卷，第21章，第39节。
③ 格里高利，《伦理丛谈》第10卷，第6章，第10节。

第 二 章

灵魂应怎样通过心灵的操练，将静观的视线投向她的外部，以便知晓世间的财富是多么的不可靠，世间的荣耀是多么的变幻无常，世间的富丽堂皇又是多么的不幸可怜。

1. 人：灵魂啊，现在你要将静观的视线投向你身旁的一切，即这世间的一切可感之物，以便你俯瞰和蔑视这世间及其里面的种种，而让你自己更炽热地燃烧在对你新郎的爱中。因为，你如把你的新郎同其他东西一块加以追求，而不是因你的新郎和在你的新郎中爱它们，那你就爱你的新郎太少。格里高利曾说："一个人如越热衷于地上的事物，那他就越远离天上的爱。"[①] 反之，一个对这世间毫无留恋的人，他转向上帝的速度也就越快。"因此，一切的受造物对于你都无甚价值，惟有你的创造者让你心甘饴。"[②] 这是奥古斯丁的言论。

论俗世间的三种虚妄

2. 因此，你要时常思索并反复考虑，这世间的财富是多么的不可靠，这世间的成就是多么的变幻无常，这世间的荣耀又是多么的虚伪和不幸。对于这些，你不仅要听，而且还要体会；你不仅要说，而且还要身体力行。"这世间一切杰出卓越的种种，与其说让人感到尊荣，毋宁说让人感到更多的是悲哀。"[③] 这是格里高利的言论。贝尔纳也说："看，那些贪恋这俗世的人，他们踏遍了此世的市场。有的寻找财富，有的要

① 格里高利，《布道集》30，第2节。

② 奥古斯丁，《关于〈诗篇〉30，3的注解》，《布道集》4，第8节。

③ 格里高利，《伦理丛谈》第32卷，第20章，第38节。

求荣誉,有的追逐名望。但是,对于所谓财富我要说些什么?获得它们需劳神费力,占有它们时却提心吊胆,失掉它们时又痛惜万分。对于所谓荣誉我又能说些什么?一旦你身处高位,你不就成为所有人评判和撕裂的对象了吗?难道一个人就真的不能拥有没有痛苦的荣誉、没有困窘的高贵、没有虚妄的崇高吗?对于所谓名望我又能说些什么?它无非是某种顺耳的虚妄吹捧。难道真的没有不被评判的名望吗?你要注意和思考,你如位居他人之上,你给予其他所有人的无非是嫉妒的种子。"[①] 以上是贝尔纳的言论。

3. 灵魂:人啊,如果那些可怜虫拥有的就是这些,那他们除了寻求到这世间的虚妄外,又还能找到什么呢?追求这俗世荣耀的人们是多么的盲目啊!

人:"某些人注意到他人的荣耀,便以为那是多么的了不起,从而希望自己也拥有它。然而,当他们看见那些人行将人土,便认识到那些人曾拥有的荣耀是多么的虚妄。他们悲哀地同意,并说:看,人生是多么的虚无(Ecce,quam nihil est homo)。"[②] 这是格里高利的言论。最亲爱的灵魂啊!俗世间的一切除了是一场虚妄的梦以外,又还能是什么?骄傲自满和炫耀财富对于其贪爱者而言有何益处?这一切都如过往云烟;也如在波涛起伏的水面上航行的一艘船,驶过之后,波涛里没有留下任何踪迹。因为他们在邪恶中耗尽了自己的一生。哎,那些极有才能的人也没有留下什么痕迹。那些统治地上走兽、天上飞鸟的人何在?那些积蓄金银的人何在?那些修筑城池堡垒,以武力打败君王并夺取王权的人又何在?智慧的人(sapiens)在哪里?文士(scriba)在哪里?这世上的辩士(conquisitor huius saeculi)在哪里(参见《哥林多前书》1,20)?最智慧的所罗门(Salomon)在哪里?最威武的亚历山大(Alexander)[③]在哪里?最勇敢的参孙(Samson)[④] 在哪里?最俊美的阿贝沙隆

---

① 贝尔纳,《布道集》42。

② 格里高利,《伦理丛谈》第6卷,第6章,第8节。

③ 亚历山大(Alexander,公元前356—323):马其顿国王、亚里士多德的学生,古代最著名的统帅之一。他建立了横跨亚、非、欧的庞大帝国。——译注

④ 参孙(Samson):也译"三松"、"桑松"。古以色列人的士师。自幼被献给上帝耶和华,不剃头,不饮酒,不接触不洁之物,因而力大无穷,曾徒手撕裂一只雄壮的狮子。后来西方文学常用"参孙"作为大力士的代表。其事迹见《旧约。士师记》。——译注。

(Absalom)[1] 在哪里？最荣耀的亚述王(Assuerus)[2]在哪里？最强大的诸位恺撒(Caesares)[3]在哪里？著名的君王与统帅们在哪里？"虚幻的光荣、短暂的欢乐、俗世的权力、显赫的家世、肉体的享受、财富的虚假、贪欲的乐趣，这些都有何益处？往日的欢笑、快乐、自负、傲慢都在哪里？"[4] 血统的高贵、身体的俊美、举止的优雅、青春的妩媚、巨大的产业、宏伟的宫殿、世间的智慧都在哪里？这一切都是俗世的，这俗世也爱属于它自己的一切(参见《约翰福音》15,19)，但是，这一切连同这个世界都不得长久。因为这世界和它里面的情欲都要过去(参见《约翰一书》2,17)。

"因此，如果你还有眼光，能加以正确的鉴别，那你就别再追求它们了！追逐它们是不幸的：它们压榨那些占有了它们的人；他们玷污那些爱恋它们的人；它们折磨那些丢掉它们的人。""因此，你要为了那超越于这一切之上者而离弃这一切。"[5] 以上是贝尔纳的言论。"所以，灵魂啊，你要逃走，要逃往避难之城，即到那神圣的生活(ad vitam religiosam)中去，在那儿你可以忏悔过去的罪恶，持守现在的恩典，并幸福地期待将来的光荣。对罪恶的反省不会拖累你，因为罪恶冲刷得越多，恩典往往也施加得越多；忏悔的严正不是要吓唬你。此世的磨难同以往罪恶的被赦免、现在所获得的恩典、以及被许诺的将来的光荣相比，根本算不了什么。"[6] 这是贝尔纳的言论。

4. 灵魂：我已了解世间的虚幻及无常，但是，不知为什么样的锁链所束缚，至今我仍无力扭转我的心灵。

人：灵魂啊，如果你真地勤加注意，并认真提防俗世加给你的种种危险，毫无疑问你就能约束你的心灵，使它远离这世间的虚妄。俗世的羁绊是有害而极其危险的，按照贝尔纳的观点，"纯洁毁于俗世的嬉闹中，谦卑毁于俗世的财富中，虔诚毁于俗世的事务中，真理毁于俗世的

---

① 阿贝沙隆(Absalom)：也译"押沙龙"。大卫的第三个儿子，是当时有名的美男子。其事迹见《旧约。撒母耳记下》。——译注。

② 亚述王(Assuerus)：——译注

③ 恺撒(Caesares)：在恺撒·尤利乌斯后，尚有许多罗马皇帝号称恺撒。圣经中的恺撒泛指罗马皇帝，而非专指某一人，故这里恺撒用的是复数。——译注

④ 贝尔纳，《沉思录》第3章，第9节。

⑤ 贝尔纳，《书信集》103。

⑥ 贝尔纳，《论皈依》第21章，第37节。

闲谈中,爱则毁于这充满邪恶的世界中。"[①] 软弱无力的灵魂啊!你是如此地易受欺骗,如此的易于堕落,却又是如此地难于振作、站立起来。难道你不知道"犹如路边树上的美果很难成熟,生活於俗世中的人也很难坚持纯洁无暇的正义到最后"[②] 吗?这是克里索斯托姆斯的言论。奥古斯丁也在一封书信中说:"俗世的羁绊有着真的艰辛,假的快乐;确定的苦难,不定的欢娱;有着痛苦的劳作,不宁的休憩;充满着不幸和虚无飘渺的幸福希望。"[③] 灵魂啊,如果你能将这些牢记在心,你定会蔑视这世界及在它里面的种种。

最亲爱的!你喜爱的是什么?你渴望的是什么?你在这世界中寻求的又是什么?如果你爱的是这俗世的杰出卓越,你除了让你的生活充满迷糊惶惑外,你还能获得什么?你不知道下面这段话吗:"拥有最高的地位而有着最卑劣的心灵,位居首席而过着最下贱的生活,口出狂言而一事无成,讲话多而无任何实效,相貌威严而举止轻佻,权势显赫而根基摇晃,这一切都是多么的丑陋可怕。"[④]这是贝尔纳的言论。格里高利在《司牧训话》中也说:"为人表率者应知道,如果他们干了某些坏事,他们给其下属树立了多少恶的榜样,他们就要死多少次。"[⑤]

也许你会说:我既渴望某种俗世的卓越,又想在其中美好而神圣地生活。

我夸奖这想法,但是,我很少碰见我要夸奖的这类人。因此我时常担心害怕,正如格里高利所说的:"统治者和被统治者,二者的酬报紧密相连。为人下者的生活往往因统治者的罪恶而变得更加糟糕;为人上者的生活也往往因民众的堕落而受损。"[⑥]

5. 如果你追求俗世的智慧,哦,那你就将你自己置于何等的危险之中!贝尔纳曾说:"哎!那该受诅咒的俗世智慧已绊倒了多少人,并让那神圣的火焰在他们身上熄灭,而我主耶稣基督又是多么地希望那火燃烧起来。难道你不知道这俗世智慧是低下的、是动物性的、是邪恶

① 贝尔纳,《论皈依》第21章,第37节。
② 克里索斯托姆斯,《〈马太福音〉布道集》39。
③ 奥古斯丁,《书信集》26,第2节。
④ 贝尔纳,《沉思录》第7章,第14节。
⑤ 格里高利,《司牧训话》第4章。
⑥ 格里高利,《伦理丛谈》第25卷,第16章,第35节。

的、是救赎的仇敌、是生命的窒息以及贪欲的母亲吗?"[1] 这是贝尔纳的言论。奥古斯丁也说:"一个人欲在救主之外寻求拯救,在真智慧之外臆测自己是聪慧的,那这人不是神志健全而是头脑有病;不是聪慧而是愚蠢,他定是经常处于灾痛中。"[2]正如阿尔加惹尔(Algazel)[3]说的,"一个人只知长进于知识而不知长进于良善的生活,那他就是在和上帝疏远。"[4] 因此,如果你希望成为一位智者,就必须"在地上学习那与你共存于天上的智慧。"[5] 这是哲罗姆的言论。现在,你要学习如何抵达他,看见了他也就是学得了一切知识。他就是那永恒的真理,"没有他,一切的学识都是无知,惟有认识了他方才获得圆满的知识。"[6]

6. 我的灵魂啊,如果你仍固执地贪爱尘世间的财富、此生的荣华以及肉体的快慰,并因此而不愿离弃这世界,那请你留意:"这一切是何其渺小,又是何其脆弱!你说,往昔的的帝王何在,统帅何在,先前提及的一切俗世的爱恋者们又何在?"[7] 哎!恐怕他们中的大多数人都已毁灭并下了地狱。骄横狂傲对他们有何益处,财富的炫耀又有何益处?谁若爱尘世多于爱上帝,爱世间的繁华多于爱隐修的生活,爱吃喝多于爱斋戒,爱奢华多于爱节制,那他就是追随魔鬼,并将与魔鬼同受永远的折磨。奥古斯丁曾说:"那些因俗世的幸福而到处炫耀的人,必然因上帝的德能而毁灭。哪怕炫耀一时,也将毁灭一世。他们昌盛于虚幻的利益,而毁灭于真正的痛苦。"[8] 他又说:"如果在这世间我们喜欢有所占有,那就敞开心扉去占有那拥有一切的上帝,我们会在他那里拥有那为我们幸福、神圣地渴望的一切。"[9]

---

① 贝尔纳,《演讲》27,第32节。

② 奥古斯丁,《箴言录》

③ 阿尔加惹尔(Algazel,1058—1111):即伊斯兰最著名的神学家、法学家和哲学家"安萨里"。其学说体系乃伊斯兰正统派经院哲学的最终形式。主要著作有《哲学家的矛盾》、《哲学的宗旨》、《信仰的原理》、《圣学复苏》、《光的壁龛》等。——译注

④ 阿尔加惹尔,《哲学的宗旨》第2卷,《论文》5,第5章。

⑤ 哲罗姆,《书信集》53,第8节。原文为:Discas in terries sapientiam, quae tecum perseveret in caelis。

⑥ 参见格里高利,《对话集》4,第33章。

⑦ 安瑟伦,《关于蔑视俗世之物的告诫》的结尾处。

⑧ 奥古斯丁,《〈诗篇〉注解》53,第9节。

⑨ 奥古斯丁,《主的见证》第10章。

7. 然而,灵魂啊,面对这一切,或许你会责难说:我虽可以蔑视这世界,但我无法离弃我的朋友、父母以及其他的亲属。

灵魂啊,这责难是无关紧要的。贝尔纳曾说:"你刚才的言论是可信赖的,也是值得所有人接受的。但是,如果说蔑视自己的父母确实是忤逆不孝,但为了基督而这样做,却是最大的孝。"他又说:"严酷的父亲啊!残忍的母亲啊!如果他们宁愿你与他们一道毁灭,却不愿你离弃他们而为王,这样的人不是父母,而是杀人的凶手。"[①] 哲罗姆则说:"即使母亲披头散发、撕破衣服,向你显露那曾抚育你的乳房;即使父亲横卧于门槛,你也要强忍泪水,不理会你的母亲并跨过你的父亲,而飞奔于十字架的旗帜之下。在这种情形下,惟有无情才是真正的孝道。"[②] 克里索斯托姆斯也曾说:"灵魂啊,难道你不知道,谁拥有耶稣,谁也就拥有了父母和所有的朋友吗?你为何要追随死人呢?你要追随活人,并让死人把他们的死亡埋葬。"[③]

论俗世中的许多人何以盲目的原因

8. 灵魂:人啊,我从你的话语和你的许多经历中认识并了解到:"俗世本身虽然枯燥乏味,但在许多人心中却依然是绚丽多姿的。他们爱恋俗世的种种苦涩,他们追求那离他们而去的物事,珍视那从他们指尖滑落的东西。"[④] 你说,如此盲目的原因何在?

人:灵魂啊,你难道不知道下面这些吗?万有的创造者、你的新郎造就了如此优美、如此高贵的你,没有爱你将无法生存下去。哲罗姆说:"没有爱,对人的灵魂来说是困难的;因为我们的心灵必然要卷入某种爱中。"[⑤] 贝尔纳则说:"因此,我们必然会有所欢愉,要么欢愉在高尚中,要么欢愉在卑劣中。"[⑥] 格里高利在《伦理丛谈》中也讲:"有些人漠视自己的生活:他们贪求暂时的一切,却不理解永恒的种种,即使理解了,他们也加以藐视;他们即使受到伤害也不感到痛苦。因此,哎!

① 贝尔纳,《书信集》104,第3节;《书信集》111,第2节。
② 哲罗姆,《书信集》14,第2节。
③ 克里索斯托姆斯,《布道集》18。
④ 格里高利,《布道集》28,第3节。
⑤ 哲罗姆,《书信集》22,第17节。
⑥ 贝尔纳,《论主的降临》5,第8节。

不幸的他们却以为自己就在幸福中。他们珍视充军流放之地犹如珍视自己的祖国;他们欢欣雀跃在自己的盲目黑暗中犹如欢欣雀跃于光辉明朗中。相反,受选者的心灵(electorum mentes),却将暂时的一切当作虚无一样加以蔑视,他们只寻求他们之所以被创造出来的目的。由于上帝以外没有任何东西能满足他们的心意,故他们只求静观他们的创造者,只求生活在天上的市民们中间。因此,目前他们虽还在尘世之中,却又已凌驾于尘世之上。"[①] 这是格里高利的言论。他在其他地方又说:"那些从未体验过天上的甘美的人,人世间的一切对于他们似乎都是甜美的。因为人的心灵对永恒的东西理解得越少,它越满足于甜美地休憩于暂时的幸福中。然而,如果一个人用内心的舌头去品尝上天酬报的甘甜,那么,他的内心所看到的越是甘美,外在的一切也就越让他觉得苦涩。"[②]

9. 灵魂:人啊,我请求你不要拖延,而是马上向我详述俗世幸福和天上幸福的差异,我惟有真切地认识了二者的性质,我才会让自己更加鄙视前者,而努力追寻后者。因为,我认为,一个人除非认识了善,他才会爱善;他也除非理解了恶,方才逃避恶。

人:灵魂啊,我以为,俗世的幸福——与其说是幸福毋宁说是尚未被认清的鞭子——除非被彻底地蔑视,它是决不会被完全理解的。依照那彻底蔑视俗世的人所说,俗世应被完全蔑视的理由有五个方面:

第一,其对象是廉价而低贱的。世间的快乐是什么?奥古斯丁回答说:"是不受处罚的邪恶(impunita nequitia)。"[③] 意即奢华贪婪、酗酒、大吃大喝、爱慕虚荣,并且在这样的生活中罪人却又不为此而受到任何惩罚。罪人们以为,既然自己的罪行不会受到惩罚,故不妨安心享乐。然而,他们却不懂得,正如奥古斯丁所说:"没有什么比罪人的享乐更不幸的了,因为罪人的享乐,助长了他们的软弱,并且,其邪恶的意志也得以加强。"[④]

---

① 格里高利,《伦理丛谈》第1卷,第25章,第34节。

② 格里高利,《布道集》10,第43节。

③ 奥古斯丁,《布道集》171,第4章,第4节。

④ 奥古斯丁,《书信集》138,第2章,第14节。

第二,它让享乐的主体蒙受不洁。因为享受俗世幸福的人的灵魂因种种罪恶而被扭曲,他为非作歹却感到畅快,即使在最邪恶的事情中他也欢欣雀跃。因此,真福者哲罗姆说得好:"和这世界一同欢笑快乐的人,不是神志健全,而是颠狂错乱。"① 因为纯洁的心灵是不会与这不洁的俗世同乐的,他惟有同上帝一起和在上帝中才感到快乐与惬意。

第三,俗世的欢乐本身是短暂的,因为伪善者的喜乐乃转瞬之间。奥古斯丁在讲解《约翰福音》时说:"俗世的欢乐是虚幻的。在它未来之前,人殷切地期盼着它;而当它已来之后,人又无力保留它。"② 灵魂啊,"俗世的欢乐是多么的短暂、多么的脆弱、多么的不可靠啊!"③ 正如约伯(Iob)④所说,人的岁月是短促的(《旧约。约伯记》14,5)。

第四,俗世享乐的结局是凄惨的。因为不幸的人们刚刚还度着快乐的时光,转瞬之间就堕入地狱的苦海(《旧约。约伯记》21,13)。欢乐过后,便是悲伤。灵魂啊,如果你仔细地加以辨别,你会发现这欢乐当下就伴随着忧伤,因为受着天良的催迫,必然时常心绪不安。(《智慧书》17,10)

第五,俗世享乐固有的后果便是极大的不幸,因为它是纯精神欢乐(spiritualis gaudii)的障碍。

因此,灵魂啊,你已经看清这世界是多么的不幸,追逐它的人是极其可怜的。因为俗世的种种欢乐总是阻碍人获得真正的幸福。贝尔纳说:"俗世的安慰是多么的廉价,又是多么的无用啊! 更可怕的是它阻碍人获得真正而神圣的慰藉。"⑤"所以,我的灵魂啊! 如果你愿意想起上帝而获得慰藉,那你就要拒绝俗世的欢乐。"⑥ 这也是贝尔纳的言论。奥古斯丁也说:"所有的受造物都是毫无价值的,惟有你的创造者让你心甘饴。"⑦

---

① 参见哲罗姆,《〈德训篇〉注解》4,13-16。

② 奥古斯丁,《论〈约翰福音〉》,《论文》7,第1节。

③ 参见安瑟伦,《关于蔑视俗世之物的告诫》的结尾处。

④ 约伯(Iob):《旧约·约伯记》中的主人公。约伯在该书中同三个朋友就人生痛苦的根由和目的进行了辩论。《约伯记》乃世界文学名著,与但丁的《神曲》、歌德的《浮士德》齐名。——译注

⑤ 贝尔纳,《布道集》4,第1节

⑥ 贝尔纳,《〈诗篇〉注解》90,第2节;《主升天布道文》5,第8节。

⑦ 奥古斯丁,《〈诗篇〉注解》30,第8节。

10. 灵魂:现在我已蔑视这俗世了,我已看清这世界给予我的是虚假的快乐和真的忧伤,骗人的甜美和真的苦涩。因此,我理应听从你的劝告而鄙视这一切。但是,灵魂啊! 正如你宣称的,我不可能过着没有爱的生活,那么,我请求你告诉我,我应该做什么? 我应该皈依何处? 我又应在哪儿觅得那相宜的爱?

人:灵魂啊,如果你完全认清了你自己,那你就会鄙视这世界和在这世界中的一切;如果你真正理解了你那崇高的本性(naturam caelestem),毫无疑问你会厌恶这俗世的安慰。"你既属于上天,你就应为自己沉湎于尘垢污物中而感到羞惭。"[①] 既然你只能在崇高的东西中才感到满足,那你就应为自己享乐于卑劣的事物而羞愧。我认为你的本性是属于上天的,因此我也以为,如果不是肉欲的癫狂从中捣乱,你自然会渴望、追求上天的慰藉。贝尔纳说:"如果颠狂的肉欲允许我们依本性而生活,再辅以神圣的爱,那该是多么甜美和惬意啊! 因为肉欲的颠狂一旦被治愈,本性就会同整个自然一同欢笑。"[②]

11. 灵魂:那么,什么才是真正地依本性而生活?

人:最确切地讲,依本性而生活就是:在地上过着天上的生活(secundum naturam vivere est in terries caelestem vitam ducere)[③]。"由外返内,由下至上。"[④] 并且"做任何事都要依最优秀、即最能使人杰出的而行,也就是依理性而行。"这是哲学家在《伦理学》第十卷中讲的[⑤]。

12. 灵魂:人真的能够在地上、在流泪谷中(in lacrymarum valle)[⑥]过天上的生活?

人:灵魂啊,如果你把我视作罪人,而对我的言论感到怀疑与惊异,

---

① 贝尔纳,《〈雅歌〉布道文》24,第6节。

② 贝尔纳,《书信集》1。

③ secundum naturam vivere est in terries caelestem vitam ducere:这句话直译应为:依本性而生活就是:将天上的生活带入到尘世间。——译注

④ 格里高利,《论精神和灵魂》第14章。

⑤ 这里的哲学家,即亚里士多德。《伦理学》,即亚里士多德的《尼各马科伦理学》。原文为:facere omnia secundum nobilissimum. quod est in homine excellens, hoc est secundum intellectum。——译注

⑥ 流泪谷(in lacrymarum valle):又称作"旱谷",传为干旱无雨的荒谷,转喻为哀哭之地。《诗篇》:"靠你有力量、心中向往锡安大道的,这人便为有福。他们经过流泪谷,叫这谷变为泉源之地,并有秋雨之福盖满了全谷"(84.5-6)。——译注

那请你倾听奥古斯丁，倾听使徒保罗吧！看！奥古斯丁所说的："当我们凭着理解和爱而捕捉到某种永恒时，我们连同我们的心灵就已不在这世界中了。"[①] 保罗则说：我们的变迁在天上。(《腓立比书》3,20)我的灵魂啊，我认为，你要更真切地注意，"你爱在何处，你就生活在何处。"[②] 因为，"你爱什么，你就因这爱的力量而变得与你所爱的相似。"[③] 因此，如果你静观天上的事物、爱天上的事物，那你又怎么会不相似于天上的灵魂，并和他们生活在一起呢？

论神圣的慰藉和拥有这慰藉的条件

13. 灵魂：哎，哎，不幸而可怜的我！我觉察到自己已盲目很久了，迷失于暂时和俗世的事物中也很久了，我是那么强烈地执著于俗世中毫无价值的东西。尽管这样，我获得的却是微不足道的安慰，许多的辛酸和苦难，少之又少的欢乐，反复无常而巨大的忧伤。因此，人啊，上天的慰藉是什么，我又怎么才能在这不幸的流泪谷中获得它？

人：灵魂啊，依照贝尔纳的观点，"这慰藉并非别的什么东西，它无非是某种恩典，源于要求得到宽恕的某种希望，以及对美善的某种品尝，即使这种品尝还尚不充分。这慰藉是某种最甜美的快乐，仁慈的上帝用它来治愈充满忧伤的灵魂，灵魂则因它而被激励去寻求上帝，并猛烈地燃烧在那神圣的爱中。"[④] "在爱的回忆中，虔诚的灵魂往往被温柔地触摸和抚慰，那是如此的甜蜜、如此的温馨，以至灵魂开始为之迷狂出神(a se ipsis alienari incipiant)[⑤]。灵魂啊，你认为这是什么？此时，良心为之欢畅，记忆为之忘掉所有的痛苦，心灵为之雀跃，理性为之清明，胸怀为之敞亮，情绪为之舒畅。此时，灵魂已不知自己置身何处，似乎凭着爱的拥抱已在内心里捕捉到了什么，却又不知道那究竟是什么，但是，却又渴望牢牢地抓住它。心灵以某种方式快乐地抗争着，以免自己离它而去，仿佛在它那里已实现了自己的全部愿望。"[⑥] 以上是雨果的言论。灵魂啊，这肯定就是那神圣的慰藉。

---

① 奥古斯丁，《论三位一体》第4卷，第20章，第28节。

② 贝尔纳，《戒律与解脱》第20章，第60节。原文为：ubi amas, quam ubi animas。

③ 圣维克多雨果，《论灵魂的保证》。

④ 贝尔纳，《布道集》1，第10节。

⑤ a se ipsis alienari incipiant：这句话直译应为：开始和自己相疏离。——译注

⑥ 圣维克多雨果，《论灵魂的保证》。

14. 灵魂:人啊,要让这甜美却尚未体验过的慰藉进入我的内心,以便让我忘掉自己的痛苦,让我蔑视俗世的安慰,让我开始幸福地迷狂出神。然而,谁能将这慰藉赐予我呢?

人:灵魂啊,你的愿望很大,你渴求的是一件无可估价的赠礼。因此,我以为,这决非人的勤勉所能获致,也非人的功劳所能赢得。相反,只能凭借谦卑的祈祷,通过上帝神圣仁慈的俯就,方才勉力获致。和它相比,所有的黄金不过是一捧沙子,所有的白银也等同虚无(《智慧书》7,9)。

15. 灵魂:人啊,你说说,应该具备怎样的条件,人的祈祷之情才能与拥有那神圣的慰藉相当?

人:对于这个问题,那些有所体验的人可能会有许多话要讲,但是,我知道我自己对此无甚体验,因此,哪怕说得很少我也会感到羞惭。我担心有人会反驳我说:你为何要大谈你未曾感受的东西?你为何要像一个无耻之徒那样,到处夸耀自己不懂的物事?

灵魂:当你以虔敬和谦卑的态度将你所听到的、所读到的东西陈述出来,你就不必害怕。因为对于那些伟大而艰深的问题,许多人也曾向他人作了有益的讲解,尽管那并非出自他们自己的体验,而是来自他人的知识。

人:现在我已有勇气说了。因没有体验而缺乏的力量,爱会给予提供。因此,我会将自己所知道的全盘托出。我认为,就某种合理的判断而言,如果你欲准备品尝这天上的甘美,那你就必须净化、操练、提升你自己。在第一阶段,你会嗅到这天上的甘美;在第二阶段,你会品尝到这甘美;在第三阶段,你会痛饮这甘美直至酩酊大醉。

16. 首先我要说,心灵应当把自己从罪恶、从各种混乱的爱好、从暂时的安慰、从对受造物的各种杂乱无章的爱恋中净化出来。因为贝尔纳曾说:"凡相信可将天上的甘美与尘世的灰土、将神圣的香液与有毒的欢愉、将圣灵的赠礼与俗世的诱惑混合在一起的人,他们都错了。"[①] 当灵魂以眼泪及痛苦的呻吟将自己从上述种种中净化出来以后,它就因嗅到了天上的甘美而感到安慰,并重新振作起来。

其次,心灵应在行善和忍受痛苦这两方而对自己进行操练;因为热爱真理的人,他会在善行中磨练自己,也决不会因遭受苦难而气馁。正

① 贝尔纳,《布道集》5,第13节。

如贝尔纳所说:"那真正把人引向生命的道路,尽管起初是狭窄的,但随着时间的推移,他将为无法言表的欢乐和甘美所拓宽。"[①] 上帝向那些为基督而劳苦的人倾注了慰藉,那慰藉是多么的让人感到幸福啊!

第三,因这甘美,灵魂喝醉了。灵魂酣醉之处,也就是心灵被高举之处。那时,心灵被幸福地从尘世中强拉出来,并以某种神奇的方式凌驾于自己、世界和一切受造物之上,以至于灵魂能够说:他带我人宴饮所(《雅歌》2,4)。这就是那酒窖,灵魂被带到那里,在那里畅饮美酒,这甘醇是由那无法估价的神圣甘蜜和那纯洁无暇的人性的最洁白的乳汁调和而成。灵魂啊,那时朋友们畅饮,最心爱的人儿更为之酩酊大醉(《雅歌》5,1)。多么幸福的酣醉啊! 因为继之而来的是心灵和肉体两方面纯洁而神圣的清醒。于是,灵魂便有了沉醉者的风度,在逆境中充满喜乐和欢欣;在危险中勇敢而沉着;在顺境中审慎而明辩;在宽恕不义者时慷慨而仁慈;最后是安静而熟睡般地躺在上帝的怀中,那时,新郎的左手放在新娘的头下,温柔地支撑着她;新郎的右手则亲热拥抱着他的爱人(参见《雅歌》2,6)。

17. 灵魂:人啊,我谦卑而虔敬地承认,有时,哎,即使是很少的几次,在我身上发生了下面这种情况:在我转变的起初,我曾极其猛烈地将心灵从地上的一切事物中强拉出去,力图高举自己的心灵以静观天上事物。我战战兢兢地进去,满脸羞怯地环顾四周。我看见了天使的合唱团、圣祖及先知们的宫殿和喜乐;我也看见了使徒们居住的帐幕,殉道者享用的宴饮、忏悔者和童贞女获得的安慰。我求他们每位将他们获得的安慰施舍给我一点,希望获取从主人桌子上掉下的碎渣儿(参见《马太福音》15,27),然而竟一无所获。我更是悲哀地获悉,我将被所有的人当作外邦人和素不相识者加以拒绝。如此辛苦地高举心灵却得不到任何安慰,那么,我那样做又有何益处?

人:灵魂啊,你受到如此冷漠的拒绝并非毫无原因。我认为原因就在于:你以前没有与他们一同遭受苦楚,如今却想和他们同得安慰(参见《哥林多后书》1,7);你以前没有效仿他们的德行,如今却欲分享他们的酬报。因此,首先你要在纯洁无邪方面成为天使们的伴侣,在谦卑和信心方面成为圣祖、先知们的朋友;还要在爱和刚毅、虔诚和节制方面努力成为使徒和殉道者、忏悔者和童贞女们的女儿;那时,你才能无畏

① 贝尔纳,《〈生活指南〉序》。

地和那浪子一道(cum filio prodigo)在那流放之地获得仁慈圣父的救济(参见《路加福音》15,11－32)。

18. 灵魂:人啊,我已认识并明了这暂时的一切是多么的虚幻和乏味,由此,我看轻这世界,认为这俗世的安慰廉价而无甚意义;我逃避和蔑视这人世的欢乐仿佛它们是致命的毒药;我恸哭我过去的生活,仿佛那是死人的生活似的;我用呻吟和哭泣来洗刷和净化我那不幸的心灵。虽然在哭泣和悲伤中我也曾嗅到一点神圣的的芳香,但至今尚未品尝过子女们的面包和朋友们的美酒(filiorum panem vinumque amicorum),有的只是饥饿与干渴。贝尔纳曾说:"我的主,我的上帝!虽然我的心至今尚未获得你那丰富的甘美,那甘美是你为敬畏你的人所保留的;但那甘美的芬芳依然从外面让我心旷神怡,这芳香对我来说胜过一切琼浆玉液。"[①] 哦,主! 上帝! 如果这气味已是如此高贵,你那甘美的滋味又当是怎样的甜蜜? 如果略微品尝你的甘美就已有如此的作用,那幸福地酣醉于你的甘美中又该是多么的惬意啊!"要让你进入我的心中,让我的心为你而沉醉,让我拥抱那唯一的善,也即拥抱你、我的上帝。哦,谁又能将这些给予我呢?"[②] 这是奥古斯丁的言论。

人:虔诚而可敬的灵魂啊,我要讲话了。你太贪婪了,但愿你不要有太多的非分之想。你要掂量你自己的力量,审视你自己的功绩,反省你自己的品格。同少女们一道谦卑地跑在那神圣香膏的气息后面,这已足以让你感到快慰了;你不要有那不应得的非分之想。

19. 灵魂:人啊,对于这不幸的我,你未免过于严厉和苛刻。恕我直言,你太过吝啬,不配作为一位慰藉者和神圣恩赐的分配者! 我再也无法保持缄默,我要大胆地说:仅仅嗅到甘美的芳香是无法满足我的,略微的品尝不但没满足我,反而加剧了我的饥渴;我的情感希望和渴求的是沉醉。因为我知道有人曾说:我的朋友们,请吃! 我所亲爱的,请喝! 且多多地喝(《雅歌》5,1)。即使我不配作此奢求,但那应诺我的人的仁慈却鼓起了我的希望。人啊,上帝尚不嫌弃我,反而背负起我的罪恶,我又怎能怀疑他不肯给予我恩赐呢? 那大讲特讲上帝的仁慈的你,难道不知道真福者奥古斯丁所说的话吗? 他说:"人要为自己的懒散懦

---

① 贝尔纳,《圣爱》第3章,第10节。同样可见安瑟伦《沉思录》13。

② 奥古斯丁,《忏悔录》第1卷,第5章,第5节。

弱感到羞愧,因为上帝愿意给予的比人敢于请求的要多。"[1] 他在《论真宗教》一书中又说:"上帝赐给我们精神的抵押品(pignus spiritus)。在这抵押品中,我们感觉到他的甘美,品尝到生命的清泉;在这抵押品中,我们犹如种在水塘边的花木得到令人陶醉的灌溉,这种令人陶醉的灌溉反而让我们更加清醒。"[2] 克里索斯托姆斯说:"最能彰显上帝万能的,也就是让那些敬畏他的人成为万能。因为敬畏上帝的人,其灵魂屹然挺立、统治一切,任何的奸诈和诱惑都不能击倒他、征服他。"[3] 因此,人要为自己的绝望感到羞愧,胆怯懦弱是值得诅咒的,因为这类人以为,对凡呼求他的人都极其豪爽慷慨的上帝,却有可能会拒绝施恩于全心仰望他的人。难道永恒的圣父就不会纯粹因其无限慷慨而派遣他的儿于?就不会通过派遣他的儿子而将其所有(quod habuit)、所能(quod potuit)、所是(quod ipse fuit)完全赐予我们?如果他的慷慨会有损于他的无限善美,我们的胆怯懦弱或许还不无道理。但是,由于"他就是美善本身,他的赠与乃是出于他自己的本然,而非某种偶然的施与。"[4] 所以,他的美善既不会因他的施与而有所损伤,也不会因某种外在的附加美善而增多。

20. 人:灵魂啊,你的信心很足,在希望和自信方面你也很坚定。尽管那希望是出于你自己的功劳和你对神圣仁慈的信赖,因而它是有价值的,是值得称赞的,也是神圣的;但我还是要真诚地奉劝你:在追求超越你自己而陶醉于上帝的甘美之前,你最好还是先看清在你之下的事物,以便在你开始进人你新郎的密室之前,学习敬畏你的新郎。你不仅要在他发怒时敬畏他,而且在他温柔地爱抚你时也要敬畏他。

---

① 奥古斯丁,《布道集》105,第1节。

② 奥古斯丁,《论真宗教》第9章,第10节。

③ 也参见贝尔纳《〈雅歌〉布道文》85,第5节。

④ 格里高利,《布道集》14,第1节。

第三章

灵魂应怎样通过心灵的操练，将静观的视线转向她的下面，以便了解人的死亡的不可避免的必然性，末日审判可怕的严正，以及地狱中无法忍受的惩罚的严酷。

1. 灵魂：人啊，我请求你简要地告诉我，我应转向下面而给予思考的究竟是些什么事？我急于上升，酣醉于那神圣的慰藉中，故我无法长期停留在下界的种种。现在我迫切地希望进入主那可爱的帐幕内，并全身心地居住在主的庭院中(参见《诗篇》84,2)。

人：灵魂啊，你要转向下面并看清死亡的不可避免的必然性，并因死亡的必然性而悲伤叹息；你要看清那神圣审判的难以形容的严正，并因之而恐惧战栗；你还要看清地狱中无法忍受的惩罚的严酷，从而惊慌害怕。

首先，论死亡的不可避免的必然性

2. 你要经常考虑，要勤加思索、再三思索，死亡是如何地无法避免的，死期是如何地不可预知的，为上帝所预定的大限是如何地不可更改的。

伊西多尔(Isidorus)[1]曾说："人世间有什么比死亡更确定，比死期更不确定的事呢？死亡既不会体恤那些贫困者，也不会尊重那些权势者；它不会考虑品质和出身的优秀高贵；他既不会爱惜青春少年，也不

① 伊西多尔(Isidorus,约560—636)：中世纪早期基督教拉丁教父和学者，以博学著称。著有《论教会职责》、《隐修规则》、《箴言三书》以及多达20卷的百科著作《语源》等。——译注

会迁就耋耄老者。它坐在老年人的门槛上，埋伏于青年人的周遭。"[①]

灵魂：我听说，我们的人生无非是走向死亡的过程[②]。既然我们所拥有的俗世的一切是如此的不确定，为什么它们却偏偏为人所衷爱呢？"我们越是生活得奢华，我们犯罪就越多；生命越长，罪恶益多。既然这样，我们为什么还想延年益寿呢？因为罪恶天天增加，良善必天天减少。""谁能计算出我们每时每刻犯了多少罪，又忽略了多少善呢？如果我们既不行善，也不思考善，而让我们的心灵终日游荡于空虚无益的事情上，这已是一种重罪了"。[③]

3. 人：格里高利在《伦理丛谈》一书中说："灵魂啊，那些专注于肉体的人，他们之所以贪爱俗世中暂时的一切，是因为他们极少思索肉体生命是多么来去匆匆。如果他们注意到肉体生命消逝得何其迅速，他们就绝不会还爱恋那一瞬即逝的幸福。"[④] 他还说："我的生命犹如航海者，我或睡或醒，但总是向着死亡飞奔而去"[⑤] "今世的生命啊，你欺骗了多少人！当你离去后，你便是虚无(nihil)；当你为人所看见时，你是虚影(umbra)；当你为人赞美时，你是灰烟(fumus)。对于愚蠢者，你是甘甜的；对于智慧者，你是酸涩的。爱恋你的人并不认识你，逃避你的人才真正了解你。对于你要欺骗的人，你就说你是长久的；对于你要让之绝望的人，你就声言你是短促的。"[⑥] 这位作者在《论精神和灵魂》(De Spiritu et anima)一书中又说："我们要用不断的沉思来操练我们的心灵、思虑我们的不幸。我们在痛苦中进入这生命，在劳碌中度过这生命，并在恐惧中离开这生命。"[⑦] 贝尔纳则说："我们生活在死亡的阴影中，生活在肉体的脆弱病痛中，生活在各种冲突和诱惑中。如果我们勤加注意，就会发现我们不幸地劳碌着，为这三方面所逼迫烦恼。我们易于受欺骗，无力抵制诱惑，对应该做的事更是懦弱无力。"[⑧]

4. 灵魂：我明白了，这此世的生活毫无意义，除非现在我们加紧积

---

① 引自贝尔纳，《论皈依》第8章，第16节。

② 参见奥古斯丁，《上帝之城》，第13卷，第10章。原文为：nostrum vivere nihil aliud est, quam ad mortem transire。

③ 贝尔纳，《沉思录》第2章，第5节。

④ 格里高利，《伦理学丛谈》第8卷，第10章，第25节。

⑤ 格里高利，《书信集》7。

⑥ 格里高利，《书信集》49。

⑦ 格里高利，《论精神和灵魂》第49章。

⑧ 贝尔纳，《主临日布道文》7，第1节。

德行善,以便让自己能生活于永恒中。因为虽然有人被宽恕,从而美善地生活着;但却无人被应诺,能长长久久地生活下去。贝尔纳曾说:"良心纯洁无暇,无所畏惧地等待着死亡,甜蜜地期待着死亡,并虔诚地接受死亡,这样的生活是多么的无忧无虑啊!"[①]

人:灵魂啊,如果你真的明白了上述种种,那你就应听从我的劝告,"你之所以要在此世经历如此长久的磨难,是为了获取那以后常存不灭的生命。你活在肉体内,死于俗世中,也是为了在肉体死后能开始和上帝一起生活。"[②] 这是贝尔纳的言论。你要明白"只有那向死而生,努力行善而时刻准备着的人,才能以喜悦和欢乐之心迎接死亡的来临。"[③] 你还要注意,依照塞涅卡(Seneca)[④]的观点:无知者,也即犯罪作恶者,他是因死而开始死亡;智者,也即有德行者,他是用死亡去战胜死亡。

灵魂:人啊,我已看出,善人们的死亡是幸福的,而恶人们的死亡却是不幸和可怜的。

人:灵魂啊,依照贝尔纳的观点,"义人的死,由于是一种休息,所以是美好的;由于是一种新生,所以是更美好的;由于是无忧无虑的,所以是极其美好的。反之,罪人们的死却是很坏、很坏的:由于丧失了他们所爱恋的俗世的一切,故是坏的;由于和贪恋的肉体相分离,故是更坏的;由于要在地狱遭受虫咬和火烧的双重折磨,故是最坏的。"[⑤] 然而,一切中最最坏的却是他们被剥夺了瞻仰上帝的资格。

其次,论末日审判那难以言表的公正

5. 灵魂:关于死亡你已谈得够多了,现在请你讲一讲末日审判的情形。

人:灵魂啊,我会满足你的要求,但我请求你,在听的时候要有耐心。你应该知道,尽管对死亡的沉思已让人感到可怕,但我以为,思考

---

① 贝尔纳,《新骑上颂》第1章,第2节。

② 贝尔纳,《书信集》105。

③ 参见塞涅卡,《书信集》30,第11节。

④ 塞涅卡(Seneca,约公元前4—65年):罗马帝国晚期斯多亚学派的奠基者,政治家和作家。他的现存哲学著作有12篇关于道德的论文和谈话,124篇《道德通信》和《自然问题》,另有9种悲剧等文学作品。——译注

⑤ 贝尔纳,《书信集》105。

末日审判，其可怖丝毫不逊于沉思死亡；因为无人能够欺骗智慧、歪曲正义、打动仁慈、逃避那虽出于报复而又应得的判决。因此，我的灵魂，你要满怀恐惧地来思考你末日的情形(in die novissimo)。那时，你的良心要指控你以往的种种思想，自然的元素(elementa)则要起诉你以往的一切行为；十字架(crux)要作证、鞭子(verbera)在呼喊、伤痛(vulnera)要发言、铁钉(clavi)要控诉、累累伤痕(cicatrices)在诉苦，它们都要求惩罚你。"那时你的处境将何其艰难啊！一方面有罪的控告，另一方面有正义的威赫，里面还有良心的折磨；下有地狱的深渊，上有公正而愤怒的法官；外面有燃烧的世界，里面有严正审判的威吓。如果义人尚勉强得救，那犯罪作恶者又当如何？他们将逃往何方？隐藏决不可能，露面又难以忍受。"[①] 以上是贝尔纳的言论。

安瑟伦在《沉思录》一书中则说："哦，有罪的灵魂，无用而枯干的木柴，你将被投入那永恒燃烧着的烈火中。在某一天，你将被讯问你是怎样度过你这一生、甚至你这一生中的分分秒秒的(usque ad ictum oculi)[②]，那时你将如何回答？"[③] 我的灵魂，那时，对你所有虚妄无益的思想，对你所有轻浮、戏谑、荒唐的话语，对你所有徒劳无益的行为，你将作怎样的交代？安布罗斯(Ambrosius)在讲解《路加福音》时说："我如果不恸哭我的罪行，我是要倒霉的；我如果不半夜起来向你忏悔，更是会大祸临头！斧子已放在树根上，要结出可能结出的恩典的果实，要结出应当结出的悔恨的硕果！"[④] 灵魂啊，"不管你是清醒着，还是在睡梦中，那可怕的号角声总会在你耳边回响：死人们，来接受审判。"[⑤] 灵魂啊，你千万要记住下面这话：你们这些被诅咒的人，到那永恒的烈火中去吧！你们这些被祝福的人，来承受你们的国吧！什么能比听见"你们去"这样的话让人感到可悲、可怕？什么又能比听见"你们来"这样的话让人感到宽慰？对于这两句话，没有什么比前一句话更可怕，也没有什么比后一句更悦耳！灵魂啊，你要远离俗世，以便来日能与基督生活在一起；你应逃避这世界，以便来日追随上帝；你要躲避这邪恶的世界和你那些狐朋狗友，以便来日能跟随天福者的队伍(Beatorum

① 贝尔纳，《沉思录》第22章，第46节。

② usque ad ictum oculi：其本意为眼睛眨一下，形容时间的短暂。——译注

③ 安瑟伦，《沉思录》2。

④ 安布罗斯，《〈路加福音〉评注》第2章，第76节。

⑤ 哲罗姆，《书信集》66，第10节。

agmina)。

第三,论地狱中无法忍受的惩罚的严酷

6. 经历了前面种种以后,你应将你静观的视线投向那些堕落者所遭受的苦刑。你看,他们所遭受的苦刑是何其繁多,是何其严酷,是何其可怕,又是何其无法忍受。贝尔纳在给教皇犹金的信中说:“我为那咬人的虫(vermen mordacem)及活生生的死(mortem vivacem)而恐惧。”[①] “多么可怕的地方啊,应当远离你!那里有燃烧的烈火,有彻骨的冰霜,有不死的蛊虫,有无法忍受的恶臭,有敲打的铁锤,有无边的黑暗,有惊慌失措的罪人,有解不开的锁链,还有恶魔狰狞的面孔。”[②] 奥古斯丁说:“那些不幸的人啊!等待他们的是虫咬的痛苦、烈火的焚烧、没有水的烦渴,还有哭泣、咬牙切齿之声以及满眼的泪水。在那里,即使他们求死,也求不得。”[③] 在那里,没有任何的秩序规章,有的是永远的恐惧(参见《约伯记》10,22)。“你想想,那将会是什么样的忧愁、悲伤和哭泣呢?那时,恶人们将被从义人群中分出来,他们将被置于恶魔的权力之下,并与恶魔一起走向那永远的折磨中;在那里,他们将永无休止的哭泣、呻吟,远离天堂的喜乐;他们将遭受千万年的折磨,不会获得丝毫的减免,这些不幸的人啊,他们也永不会被解放。在那里,行刑者和刽子手永不疲倦,而受刑者却决不会死亡;在那里,烧人的烈火长明不熄,折磨人的酷刑层出不穷;在那里,没有被宽恕、被怜悯的希望,他们将永远活下去,以便永远受死,他们将无穷尽地受死而却不会真的死亡。”[④]

7. 灵魂:人啊,如你所说,为什么在地狱中会求死不得?又为什么短暂的犯罪却要遭受永远的惩罚?

人:“在他们活着的时候,生命曾被给予他们,而他们却不愿意接受;因此当他们在地狱中时,即使他们想寻求死亡,那也不可能寻得到。”[⑤] 因此,格里高利说:“恶人们之所以乐意无止尽地生活下去,是以便他们能永远地停留在邪恶中。既然他们的心灵在此生从未想放弃

① 贝尔纳,《冥想集》第12章,第25节。

② 贝尔纳,《布道集》42,第6节。

③ 奥古斯丁,《主的见证》第49章。

④ 贝尔纳,《沉思录》第3章,第10节。

⑤ 奥古斯丁,《布道集》229,第4节。

作恶,故严厉的法官为了伸张正义也永不宽宥对他们的惩罚。"①

8. 灵魂:"死亡啊,对他们来说,你以前是多么的苦涩,如今却是如此甘美。他们以前是那样坚决地憎恶你,现在你却成了他们惟一的希望。"② "哦,仁慈的耶稣!以你的名求你仁慈地对待我;求你忘掉那曾挑衅冒犯你、骄横狂妄的我,而回头看看这谦卑地呼喊着你、可怜而不幸的我;求你最仁慈地审查我身上应该拥有的属于你的一切,而抹去那不该有的和你相背的一切。主啊,求你在仁慈的时候怜悯我,以免在审判的时候判决我。"③ "真的,我的良心应该受到审判,我的忏悔也不足以弥补我所犯下的一切罪恶;然而,确定的是,你的仁慈胜过我的一切冒犯。"④ 以上是安瑟伦在《沉思录》中的言论。"哦,如果上帝尚这样对待傲慢的天使,那他会怎样对待我这尘埃和粪土?天使在天堂上傲慢自负,而我却在粪堆中狂妄自大。谁不会认为富人的傲慢要比穷人的傲慢更为人所容忍?不幸的我啊!如果富人与权贵者因骄傲尚且受到这样严厉的惩罚——尽管骄傲总是与富人及权贵者们联系在一起,那贫穷而不幸的我因骄傲又该受怎样的处罚?"⑤

9. 人:灵魂啊,如果说上述这一切在你看来已是可怕至极,但是你听着,还有比这一切都更为严重的。克里索斯托姆斯在讲解《马太福音》时说:"即使你把千万个地狱放在我的面前,我认为也没有被从那光荣群体的福乐中驱逐出去、为自己的创造者所憎恶更可怕。"⑥ 灵魂啊,地狱诚然可怕,法官的怒容更让人畏惧,然而,最可怕的却是永远无望瞻仰那至福、至乐的圣三一。克里索斯托姆斯又说:"无法拥有永恒的幸福,得不到上帝为爱他的人所准备的礼物,这已是一种极大的痛苦,即使没有任何外在惩罚的折磨,仅仅这就已够他受了。宁愿忍受万千火刑,也不愿看见最仁善的基督的怒容,以及永远离他而去。"⑦ 格里高利在《布道集》中则说:"如果人能够理解到'看,新郎来了'这句话

① 格里高利,《对话》4,第44章。
② 格里高利,《箴言》4,第1章,第1节。
③ 安瑟伦,《沉思录》2结尾。
④ 安瑟伦,《沉思录》3结尾。
⑤ 贝尔纳,《〈雅歌〉布道文》54,第8节。
⑥ 克里索斯托姆斯,《布道集》23,第8节。
⑦ 克里索斯托姆斯,《布道集》23,第7节。

的含义,那他会有多么的惊奇! 如果人能够理解到'那准备好了的,就同他进去,共赴婚筵'这句话的含义,那他该有多么的甜蜜! 如果人能够理解到'门已关了'这句话的含义,那他又会有多么的苦涩!"[1] 灵魂啊,还有更多的吗?"你还要想一想下面这些是多么的不幸:见不到基督的面容,无法静观那神圣的喜乐,被剥夺了与所有至福的圣人们为伍的资格,死于永生而生于永死(mori vitae aeternae et vivere morti sempiternae),沉没于地狱的深渊,永远为饕餮的虫所撕裂,永无至尽地被拷打,烈火燃烧声的逼迫,呛人的烟雾让人睁不开双眼,感觉不到一丝光明,有的只是苦难折磨。"[2] 这是普罗斯伯(Prosper)[3] 在《沉思的生活》(Vita contemplativa)中的言论。

10. 灵魂:现在,我因恐惧而颤栗,因害怕面失魂落魄。人啊,我请求你告诉我,如此可悲的沉思有什么用?

人:灵魂啊,我认为,对上述种种的不懈而虔诚的沉思是攻治罪恶的良药,也是激励我们行善和忍受苦难的有益秘方。贝尔纳在一封信中说:"你害怕守夜和劳苦,但是,对那些沉思地狱中长明的烈火的人来说,守夜和劳苦都是微不足道的。想到地狱的黑暗,便不会害怕孤寂的生活;想到将来连闲话也要受到审查,就不会厌恶现在的静默;在心灵的眼睛前时时浮现出哭泣和咬牙切齿的画面,就不会在意草席和软垫的差异。"[4] 奥古斯丁在一次谈话中也说:"人的心灵已为俗世的诱惑与贪欲所征服,它逃避劳苦,贪求快乐,难以革除先前所养成的生活恶习。但是,一旦它开始想到将来审判的无可避免以及那些永恒惩罚的惨烈,它便会自愿向那些欲情宣战;不管是出于求赏的希望还是对酷刑的畏惧,它都将致力于根除昔日的欲求,并力求战胜他自己。"[5] 这是奥古斯丁的言论。

11. 灵魂:人啊,现在你已让这停留于流泪谷中的不幸的我恐怖够了,即使你的教诲确实有益。但是,现在你也应可怜可怜我这不幸者,兑现你先前许给我的诺言。请你略微讲一讲那永恒的幸福,或许我会

---

① 格里高利,《布道集》12,第4节。

② 普罗斯伯:《沉思的生活》第3卷,第12章,第3节。

③ 普罗斯伯(Prosper):全名为普罗斯伯·阿奎丹(Prosper·Aquitaine)。生卒不详,大约为奥古斯丁同时代的人。现存有他与奥古斯丁的通信。

④ 贝尔纳,《书信集》1,第12节。

⑤ 奥古斯丁,《布道集》196。

从中获得某些慰藉。因为软硬兼施才是恰当的作法。依照奥古斯丁的观点:"为纠正人们的生活,好的作法是:时而惩罚时而宽容,时而恐吓时而安慰。"[①] 塞涅卡则说:"人的心灵是高贵的,它不屈从于强权,与其强行拖拉,毋宁予以疏导。"[②]因此,人啊,你要注意:人的心灵是很高贵的,它更易为温柔和友善的话语,而不是恐吓和责罚的言辞所劝导;它也更易屈服于应诺和安慰,而不是威胁强迫。因此,我们的姐妹,我们的新娘,她希望为上天香膏的芬芳和神圣赠与的美味所吸引,她是如此欢快地和她的新郎一起奔跑;她是如此惬意地践履那诫命之路(viam mandatorum),不是出于恐惧,而是满怀爱意。

12. 人:灵魂啊,我承认你所讲的都是真的。但是,哎,许多人却偏偏不肯在顺境中追随上帝,因此必须用各种不幸来恐吓他们。还有许多人,他们要么因盲目而认识不到那神圣的赠与;要么沉溺于虚幻之事,因疏忽而耗尽了那神圣的礼物。因此,我认为:如果人们都同样拥有那为接受他神圣的慰藉所需要的条件,那么,上帝出于他的无限仁爱之心总是会给予人极大的安慰,而不是以各种各样的痛苦来恐吓人。上帝的礼物是如此的珍贵和精美,故决不会随便拿出来,不加区分地施予一切人。在沉思了上述种种之后,你如果还期望获得那慰藉,那你就必须洁净你的理性,调整好你的情绪。按照奥古斯丁的观点,"只有那最洁净的心灵才配拥有至善(summum bonum)。"[③] 而我认为,要品尝那至善,除了要有最洁净的心灵外,还必须调整好情绪。许多人在此生都曾很明亮地静观到那至善,但是,却极少有人品尝到了那至善。奥古斯丁就说:"主啊,我恳求你,让我用情感去品尝我靠理性所体验到的物事;让我用爱去感受我通过认识所理解到的东西。"

13. 灵魂:人啊,我请求你告诉我,如果我想通过静观品尝到那上天的甘美,以至心灵稍稍有些醉意,那我在情绪和理性两方面都应事先做什么样的准备呢?我在静观中已操练我的心灵很久了,但是,哎!正如我担心的,我至今也从未体验到一点一滴的上天的甘美。有关圣人们的生活和往来,以及天使的本性、作为和品质这方面的书我已读了很

---

① 奥古斯丁,《书信集》153。

② 塞涅卡,《论宽容》第1卷,第24章。原文为:Generosus est animus hominis et in potestatem recalcitrans facilius ducitur quam trahatur.

③ 奥古斯丁,《论三位一体》第1卷,第2章,第4节。

多;对难以言表和无法理解的神圣的三位一体,我也有所涉猎;对诸圣所拥有的那难以估计的幸福我也多有所闻。然而,尽管对上述的种种我耗尽了心力,但留给我的仍是饥肠辘辘,以致于我总是和真福者奥古斯丁一起呼喊:"最仁慈的圣父,让我用情感去品尝我靠理性所体验到的物事。"然而,我还是一无所获。长期的钻研常常让我感到困乏倦怠,对自己也感到愤慨,以至于和先知一道呼喊着说:主啊! 你要把我全然遗忘到何时? 你要对我掩面到何时? 因为,纵然我认为我不配享用子女们的食粮(panem filiorum),但我还是迫切希望至少尝一尝由你餐桌上掉下来的小小碎屑。然而,我却常常张口结舌,劳碌徒然(参见《以赛亚书》49,4)!

14. 人:灵魂啊,你悲伤抱怨的上述种种之所以会降临到你的头上,原因有二:有时,它是出于上帝的极大仁慈以及为了有益于我们特加的神圣安排。因此,格里高利在《伦理丛谈》一书中说:"最仁慈的圣父惯于暂时延缓满足人的呼求,以便让人们的愿望日益增加。因为人的请求越是不易被允准,表明其应得的价值也就越大。"[1] 他在《布道集》中又说:"虔诚的愿望会因延期而增长,如果因延期就降低,那就根本不是愿望。"[2] 尽管上帝凭借其爱是极其仁慈的,但他有时一拖再拖,不给予他十分乐意给予的东西,借此使你更真切地了解你的愿望,使你更加热烈地渴望那礼物;一旦拥有了它之后,要满怀感激之情,更加关切地保持你所拥有的东西。

有时,上帝之所以延缓他的恩赐,是因为祈求者尚未准备妥当。贝尔纳曾说:"凡相信可将天上的甘美与尘世的灰土、将神圣的香液与有毒的欢愉、将圣灵的赠礼与俗世的诱惑混合在一起的人,他们都将大错特错!"[3]

---

① 格里高利,《伦理丛谈》第22卷,第1章,第61节。

② 格里高利,《布道集》25,第2节。

③ 贝尔纳,《主升天布道文》5,第13节。

第 四 章

灵魂应怎样通过心灵的操练，将静观的视线转向她的上面，以便看清由对下面、外部、内部以及上面的一切的静观所获得的十二种喜乐。

泛论天上的喜乐

1. 人：灵魂啊，我不会再让你久久等候，也不会再让你因长久的期待而备受煎熬。你要纯洁你的理性，让它远离虚幻、无益的幻象，远离出于好奇的本性而臆造出来的种种学说，还要远离那只知道钻研身外之事和从事学术研究的偏执。你要纯洁你的情感，让它远离罪恶，远离罪恶的结果，以及远离任何可能为恶的机缘。你要端正你的思想，扩张你的情感，进去享受你主人的快乐（《马太福音》25，21），那快乐是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的（《哥林多前书》2，9）。"因此，我的灵魂啊，你要燃烧起来，要热爱和期望圣人们所享有的天上生活。在那生活中，有工作而无劳碌，有休息而无懈怠，有生命而无死亡，还有那对上帝永不停歇的颂扬。"① 这是奥古斯丁的言论。因此，你要欢欣雀跃，要仔细思考你劳苦所得的酬报，那酬报真真切切，是如此的繁多，以至不可胜数；是如此的广大，以至不可计量；是如此的珍贵，以至无可估价；又是如此的丰富，以至永无终结。

2. 灵魂：人啊，关于天上的喜乐，你已泛论了许多。现在我请求你，对各种喜乐给予个别的说明。因为个别的说明比泛泛的概述，更能让我们理解。

人：灵魂啊，我又能说些什么呢？我一想到将来的喜乐，便惊奇得

① 奥古斯丁，《教义基础》第 25 章，第 47 节。

几乎昏厥，因为，“那喜乐从上到下，由里及外，弥漫了我的整个身心。”[1] 你将在一切事物中，并对一切事物感到喜乐。我以为，你的喜乐也就是在《启示录》中以那位真福的女人所作的预示。那女人身披太阳，脚踏月亮，头戴十二颗星的冠冕（参见《启示录》12，1）。我认为，那女人就是真福的灵魂，是永恒君王的女儿，是他的新娘及王后。凭着其本性由他所创造，故她是他的女儿；凭着她因恩典而被接纳，故她是他的新娘；凭着她身上汇集着光荣，故她是他的王后。之所以说她身披太阳，是因为她身上闪耀着神圣而明净的光芒，带着象征永恒幸福的荣冠；在那里，十二颗星有着各自的美丽，装饰和点缀着天上的幸福，预示着十二种喜乐。

3. 灵魂啊，每天你都应虔心地思考这十二种喜乐，别追求俗世中那一点点可怜的安慰，并且，要凭着对那天上喜乐的希望，沉着镇定甚至满心欢愉地忍受此生中的一切磨难。“灵魂啊，如见到恶人们在这世界里事事顺心而你却吃苦受难，他们欢欣喜悦而你却焦躁困窘，为此你不要心绪不宁。因为恶人是没有机会拥有天上的喜乐的。如果你在这俗世中一无所有，对此你也不必介意，相反，无论你身处何方，在逆境中遇见何事，你都要凭着对那天上喜乐的希望，满心欢喜而坚毅地忍受你的一切苦难。”[2] 这是伯达（Beda）[3]的言论。灵魂啊，“如果你有时醉心于俗世的欢乐、此生虚妄的荣誉以及那短暂而渺小的权势，你就应激励你的心灵，蔑视这一切，视之如粪土。”[4] 这是哲罗姆在一封信中说的。“因此，灵魂啊，你要以情感及愿望而不是以肉体的双足奔跑。因为，不仅天使们和真福者们在等待你，而且天使和真福者的主子、老师也在期盼你。上帝圣父期盼你如期盼自己至爱的女儿，上帝圣子期盼你如期盼自己最甜蜜的新娘，上帝圣灵期盼你如期盼自己最心仪的女友。上帝圣父在等待你，以便把你立为其财富的嗣子；上帝圣子在等待你，以便将你作为他降生的成果以及他最珍贵的鲜血所换取的酬报而

① 爱德玛，《安瑟伦的神圣寓言》，第 71 章。

② 参见伯达《〈诗篇〉注解》36。

③ 伯达（Beda，约 673—735）：也译作“比德”，中世纪前期不列颠基督教教会史家。他涉猎广泛，博学多才，熟知当时基督教与其他宗教的历史和文献，重点探究圣经的历史文化背景与英国教会的历史。著有影响极大的 5 卷本的《英吉利教会史》，此外，还有《论真自然》、《圣书 30 问》、《罗马殉教录》等著作。——译注

④ 哲罗姆，《书信集》52，第 10 节。

呈献给上帝圣父;上帝圣灵在等待你,以便让你分有他永恒的良善和甘美。所有天上的灵魂、永恒王国中最幸福的家庭在期盼你,以便接纳你成为他们中的一员。"①

4. 因此,你要期望成为他们中的一员胜过期望其他的一切。然而,如果你在流泪谷中不渴望成为他们中的一员,当你到达他们那里时,你会感到极大的羞愧。"每当你醉心于这俗世的功名,每当你看见尘世中的某种虚荣时,你就应立即让你的心高飞戾天,开始成为你应当成为的(esse incipe quod futura es)。"②灵魂啊,我确实认为,如果你总是牢记天上的喜乐,那你就一定要将这流放之地(hoc exsilio)建设为天国的城郊(suburim caelestis),并在这城郊中通过每天的精神体验而品尝到那永恒的甘美。因为,"如果我们的心灵捕捉到某种永恒,那我们就不再生活于尘世中了。相反,我们寓居于天上。"③ 这是奥古斯丁的言论。灵魂啊,你的爱是如此的有力,以至于贝尔纳说:"你真正的家园,是你所爱之处,而非你所居之地。"④ 最亲爱的灵魂啊,这就是上帝的国,它就在我们的心里(《路加福音》17,21)。但是,哎,我们却不幸忽略了这点,而专务于外面的世界,追逐那些虚妄无益的东西。"我们专务于外面的世界,全然不顾我们心内的上帝之国;我们在那些虚妄无益的事物中寻求安慰,将以前的神圣热忱全都放弃,不留一点痕迹。"⑤

因此,灵魂啊,永恒君王的女儿,你要以虔诚之心侧耳倾听那神圣而有益你的劝告。你要通过静观看清天国的慰藉,要以蔑视及憎恶之情忘掉你的人民和你的父家(domum patris tui),即忘掉这尘世、魔鬼和你自己。

论出于静观下面而获得的天上的喜乐

5. 因此,你要看清并满怀虔诚的思索:那些摆脱此世生活中的种种不幸与危险的圣人和天上的诸灵魂,尽管他们决不可能不凝望那永恒太阳的光辉,但他们还是能转移其静观的视线,有时投向下面,有时

---

① 贝尔纳,《沉思录》第 6 章,第 17 节。

② 哲罗姆,《书信集》22,第 41 节。esse incipe quod futura es,也可译为:开始是你所将是。——译注

③ 奥古斯丁,《论三位一体》第 4 卷,第 20 章,第 28 节。

④ 贝尔纳,《戒律与解脱》第 20 章,第 60 节。

⑤ 贝尔纳,《驳异教徒》第 10 章,第 25 节。

投向上面，有时投向里面，有时投向外面。

6. 我说，当他们将静观的视线转向下面时，他们因三方面的原因而喜乐。首先，凭借那神圣的权能，他们战胜了那如此穷凶极恶、如此可怕、如此残忍的敌人。其次，凭借那神圣的智慧，他们摆脱了所有的缺损和罪恶，或早已改过自新。再次，凭借那神圣的仁慈，他们免遭那极其悲惨而没有止尽的永远的折磨。灵魂啊，当他们看见那么多的人为肉体、俗世和魔鬼所击倒，那么多的人为各种罪恶所污染得不到宽恕，那么多的人无止尽地被永远惩罚（而他们自己却得以幸免），你认为他们会有多么喜乐呢？我真切认为，出死入生（de morte transisse ad vitam），这让生命获得了双重的喜乐。

7. 哦，我的主！我的上帝！如果在战斗中危险重重，你想，胜利后该是何等的喜悦。当击败和征服了这世界，并将穷凶极恶的法老连同他的部队淹没于红海中后，所有的被选者都拿着鼓，同玛利亚一起敲着、唱着，一起颂扬和赞美着主，用同一种声音说：我们要歌唱主，因他的光荣，等等（参见《出埃及记》15，1）。

那时，将有两个撒拉弗，即成立两个受选者的合唱团，一个由纯洁无罪的被选者构成，另一个由悔改了的被选者构成。他们彼此呼喊着说：圣哉！圣哉！圣哉！万军之主、之上帝（参见《以赛亚》6，3）。上帝圣父全能地将我们从尘世、肉体和魔鬼那里拯救出来；上帝圣子全智地让我们从责罚和罪恶中正直起来；上帝圣灵则极其仁慈地将我们从永远的 痛苦中保存下来。他的荣光充满大地（参见《以赛亚》6，3），他将我们由这尘世的不幸中召唤至天国的喜乐中。

灵魂啊，当你被接纳进那幸福的合唱团，当你在尘世间虔敬忍受的一切苦难都变为永远的快乐时，那一天对你来说该是何等的幸福。那时，面对这一切，你将以欢乐的口吻赞美你的主、你的上帝说：我要歌唱主的慈爱，直到永远（《诗篇》89，1）。依照奥古斯丁在《上帝之城》（de Civitate Dei）中所讲的，“没有比那歌曲更为甜美的了，人们歌唱它，用来赞美基督的光荣，他用他的鲜血拯救了我们。也没有比那城更让人惬意的了。”[1]

8. 因此，当你经受种种诱惑的考验时，当你为种种迫害所袭击时，当你为俗世间的种种苦难所折磨时，你定要让你的心高飞戾天，并思

---

[1] 奥古斯丁，《论上帝之城》第 22 卷，第 30 章，第 4 节。

考:这一切无非是永恒幸福的材料。那时,正如格里高利所说,对酬报的思考削弱了鞭笞的力量(consideratio praemii minuit vim flagelli),"因为,如果我们想到应诺给我们的天上的喜乐是何等的大,尘世间的一切顿时都毫无价值。"[①] 这是格里高利的言论。无论是为我们快乐拥有的财富,还是残酷折磨我们的痛苦,都是微不足道的。"此世的磨难同以往罪恶的被赦免、现在所获得的恩典以及被许诺的将来的光荣相比,根本算不了什么。"[②] 这是贝尔纳的言论。灵魂啊,当你已完全理解,你已克服了俗世中的重重危险,而大多数人却为之毁灭;你已战胜了恶魔的阴险狡诈,而许多人却为之欺骗;你已摆脱了那永远的痛苦,而无数人却为之备受折磨,那时,你该是多么地欢喜,你将满怀喜乐地拥有你被应诺的光荣。

灵魂:人啊,你的安慰是何等的有理有利,因为,当我注意到你前面所宣讲的种种后,我便因希望而获得了不少安慰。但是,哦,主,上帝!当将来我真正拥有了我现在所希望的一切时,你以为,那时又将是怎样?

真福者们将静观的视线转向其身边的一切

9. 人:灵魂啊,前面你所听到的只是点滴而已,和你用心领会的相比较,几乎就等于零。但是,请你暂时举起你的心目,满怀虔敬之心,时时考虑并反复思索,在你身边并将为你领会到的喜乐是多么的大。你要留意并看清楚那富丽堂皇的居所,那是神圣的智慧为你而修建的;你还要留意那可口的食粮,新奇的饰品和珍稀的宝藏,那都是永恒的全能为你而收集的;你也要留意那声誉卓著的团体,你的心要与它的成员一起为那神圣的仁慈而永远地欢欣雀跃。

10. 灵魂啊,请你留意那"天上之城,安全的居所,无忧无虑的家园"[③] 是何等的荣耀,这是贝尔纳的言论。你要留意,那不用日月光照的城是何等的明亮(参见《启示录》21,23),何等的辉煌,因它有主自己、有公义的日头照耀,那光闪耀着永恒的光芒,更有羔羊为城的灯(参见《启示录》21,23)。上帝的城啊,有荣耀的事在指着你说(参见《诗篇》

① 格里高利,《布道集》37,第1节。
② 贝尔纳,《论皈依》第21章,第37节。
③ 贝尔纳,《沉思录》第4章,第11节。

87,3)。以色列啊,上帝的居所是多么的宏伟,其占有的面积又是多么的广大!灵魂啊,虽然你身在这里,你的心却应当在那里!因为那里有"全无劳苦的休息,没有死亡的生命,永不衰老的青春,没有黑暗的光明。"[①] 以及不被打扰的和平。主说:我的百姓住在平安的居所,安稳的住处,平静的安息所(参见《以赛亚》32,18)。

11. 在那里,我们的食物将会是什么?就是那至福的羔羊、纯洁无暇的耶稣、上帝圣父和童贞女玛利亚的儿子,他那最纯洁的人性(candidissima humanitate)和最卓越的神性(excellentissima Divinitate)足以为所有圣洁的灵魂提供最丰盛而珍贵的佳肴。凡被请赴羔羊婚筵的人,是多么的有福啊(参见《启示录》19,9)!"那里饥渴和饱足总是并存,但是,让人称奇的是,越是因饥渴而倍受折磨,也就越不会因饱足而心生烦腻。"[②] 他们必因主殿里的甘肥得以饱足,也必喝主乐河里的水(参见《诗篇》36,8)。

12. 灵魂:请你告诉我,这一切将何时实现?

人:我认为,不会等太久,当那至高君王的可爱司酒官(deliciosus pincerna)系上腰带,请客人们就席上座,亲自前来伺候他们的时候,上述这一切就会实现。而那司酒官就是圣父荣耀所发的光辉,是永恒闪耀的光芒,是神圣本体的真像(参见《希伯来书》1,3),是上帝纯洁无暇的明镜,是天使渴望瞻仰的对象。灵魂啊,你要满怀虔敬之心的来深思这一切。那些有福的灵魂们因伺候者的高贵而震惊;因同桌共餐者的慈爱,因佳肴的丰盛珍贵,因服务者的众多,因乐师们歌颂赞美光荣的君王、上帝、上帝之子的响彻云霄的甜美歌声而惊奇不已。看见这一切,他们该是多么的幸福啊!在这天国盛大而辉煌的宴饮中,你将听见天使们在欢呼,使徒们在演奏,殉道者们在凯旋,忏悔者和童贞女们在颂扬,圣祖和先知们在雀跃,所有的圣徒和上帝的选民同心合意地颂扬圣父、圣子和圣灵,他们齐声说:圣哉!圣哉!圣哉!万军之主,万军之上帝,他的荣光充满大地(参见《以赛亚》6,3)。"那国度是何等的光荣啊,在那里,所有的圣徒们身披洁白的长袍,羔羊到哪,他们就追随到哪儿,与基督一道君临天下。"灵魂啊,那里既然有那么多丰富多彩的欢乐,又怎么可能缺少美善呢?

---

① 奥古斯丁,《独白》第35章。

② 格里高利,《伦理丛谈》第18卷,第54章,第91节。

13. 你还要看看你身边的那些圣徒们，仁慈的上帝为了实现你的幸福而将他们聚集在你周围。正如塞涅卡所说的："拥有财富却无人分享，那丝毫不让人感到快乐。"[①] 因此，格里高利说："加入天使们的合唱团，同所有幸福的灵魂一道沐浴在那创造者的光荣下，这天城中的幸福该是何等的大啊！对此，任何语言都无法表达，任何思想都不能理解。"[②] 并且，要和那些最幸福的灵魂所形成的团体永不分离，并永远和他们一道为了他们的喜乐而欢欣雀跃。安瑟伦则说："在那里，每个人都认识所有其他的人，每个人也都为其他任何人所认识。每个人的国籍、民族、家庭出身对他人来说都不是秘密。"[③] 在那里，义人们的圣爱是那么的丰富，又是那么的完美，"在那里，每个人爱他的邻人就如同爱他自己。"由此伴随的是那无可估计的善，"每个人为了他人的幸福是如此的喜乐，就如同为自己的幸福而感到喜乐一样。"[④] 正因如此，那受选者的数目多得无法形容，你想，谁又能完全说出那些有福者们的喜乐有多大呢？

14."当主的母亲玛利亚在童贞女合唱团的陪伴下来迎接你，当新郎本人偕同所有的圣徒们来欢迎你，并说：起来，我的爱人；来吧，我的美人，我的鸽子。因为严冬已往，雨水也止住过去了。那对你来说将会是怎样的一天啊！那时，天使们将为你的光荣而惊异地说：那靠着良人，荡漾着欢乐，从旷野上来的是谁呢？那时，熙雍(Sion)的姑娘们将看见你，并赞美你。那时，在宝座前的十四万四千人及长老们将拿起弦琴，咏唱新歌。那时，你将放心地飞奔到新郎的怀中，并欢愉地说：我遇见我心所爱的，我拉住他，不容他走。"[⑤] 以上是哲罗姆的言论。伟人约伯(Iob)是那些在幸福的东方生活的人中最伟大的，他有七个儿子，他们按着日子，各自在家设摆筵宴，并邀请他们的姐妹们(参见《约伯记》1,2－4)，那时，他们也会邀请你作为他们的伴侣。他们每位都会对你说：请喝吧，请高兴地入座吧！因为你已在最高元首的面前寻得了恩典。而你也将欢喜地回答说：我要喝，我要更加欢乐，因为今天我的灵

① 塞涅卡，《书信集》6，第4节。原文为：nullius boni sine socio iucunda est possessio。
② 格里高利，《布道集》37，第1节。
③ 安瑟伦，《寓言》第59章。
④ 格里高利，《论精神和灵魂》第57章。
⑤ 哲罗姆，《书信集》22，第11节。

魂在我一生的日子面前受到了称赞。哦,这真是闻所未闻的壮丽场面!真是这一生中从未听说过的非凡欢乐与幸福!我认为,全世界的富丽堂皇和它相比,也无非是沧海一粟。

15. 灵魂:人啊,我已沉默许久,我也保持了足够的缄默,因为我在无比快乐而惊喜地倾听你的宣讲。我请求,关于天上灵魂们的筵宴,你要更加详细地描绘,不要一带而过,因为前面你虽然对此有所触及,但却太过简略。

人:灵魂啊,对于你的请求,我宁愿保持沉默,也不愿污言秽语地去说那天上的神秘,哪怕一点点,甚至连想一想我都不愿意。哎!哎!哎!由于我至今还纠缠于那些俗世中的无益之事,甚至与世人一起拿猪吃的豆荚充饥(参见《路加福音》15,16),因此,如果谈论那些神圣灵魂们的家庭生活,我会感到极大的羞愧和惶惑。然而,我无法拒绝你那虔诚的愿望,因此,即使不配,但我还是将我在圣灵激励下用心所想到的一切,向你简约地讲一讲。在那天宫里,尽管每个人都拥有充分完满的幸福,尽管会由于不同的业绩而被赠予特殊的礼物,但是,按照格里高利的观点,在那里,由于那无可估计的无限神圣的仁慈,没有任何东西会为一个人单独享有。为了那万有中的万有(qui in omnibus est omnia),彼此会将自己所拥有的一切都奉献出来,让大家共同享有。在那里,童贞女为了圣洁寡妇的节操而欢喜,寡妇又会为了童贞女的纯洁而雀跃;忏悔者为了殉道者的凯旋而欢乐,殉道者又会为了忏悔者的胜利而舞蹈;先知颂扬圣祖们的虔诚转变,圣祖则为了先知们的忠诚和明察而欢跃;使徒和天使为了所有下界人的业绩而欢喜,所有的下界人则为了天上的光荣和桂冠而高兴。由于那神圣而完美的爱的锁链,每个人都将从他人身上拥有其自身没有的种种。

16. 灵魂:人啊,这一切尚不足以让我的心灵平静下来,因此,我请求你,不要就此作罢,而是对我逐个清楚地描绘那盛筵。

人:灵魂啊,你要搞清楚,"我们颂扬上帝的卓越崇高,只能是结结巴巴地。"① 然而,你也不必奇怪。因为我们用昏花之眼所静观到的也要比我们用理性所想到的更为真实,而为我们用理性所想到的又要比我们用语言表达出来的更为真实,对于那些超越天上的物事(illa su-

① 格里高利,《伦理丛谈》第5卷,第36章,第66节;奥古斯丁,《论三位一体》第7卷,第4章,第7节。

percaelestia),我们的理性尚不足以胜任,我们又怎么可能完全说清楚呢? 但是,为了不让你长久等待,请你听听人的理性所能想到的种种,即使人的情感尚未品尝到多少。我认为,我们前面所提到的约伯的那七个儿子,象征着所有的圣徒和被选的灵魂,他们是那至高的上帝的继承者和儿子。他们按着日子,各自在家设摆筵宴,意即他们彼此享用对方的天上幸福,彼此都把自己所获得的光荣当作最可口的佳肴招待他人。因此,第一天是长子,即天国的各位天使请客。他们被确认为长子是名副其实的,因为他们远在人类被创造出来和重新皈依上帝之前就已存在,他们从未因犯罪而堕落,相反,他们总是以坚贞不移的爱依附于上帝圣父,所以,他们先于其他所有的人占有了天国的幸福遗产。灵魂啊,他们在其筵宴上已为你摆上了各种可口而珍稀的佳肴,由于各种品序的天使功业不同,其得到的酬报也不相同,因此,他们向你提供的也都是特殊的幸福。

17. 灵魂啊,你想一想,那最高品序的天使撒拉弗,将为你准备怎样的佳肴,"他们离那永恒的圣父最近,在他们和永恒的圣父之间没有其他的精神存在。"① 他们更加直接地静观他,更加尽情地享受他的永恒善美。他们凭着其本性的高贵、对上帝的清朗观照、对上帝的真挚热爱,你想,他们会为你提供什么样的喜乐呢? 那被称着撒拉弗凭着其神圣而热烈的爱,基路伯凭着永恒而清明的光辉,德乐尼凭着神圣而公正的威严,神权天使凭着主宰一切的非凡卓越,主权天使凭着君临一切的无上地位;神力天使凭着阻止恶魔的权力;神德天使凭着创造一切奇迹的德能;天使长凭着通报大事的尊严,安琪尔则凭着传递神圣而较小的秘密的敏捷,他们都在为那宴饮而忙碌着。请看,你要看清楚,每位天使是怎样用他们各自从那超越诸天的宫殿中所获取的特殊酬报,用天上的幸福来喂饱那些有福的心灵的。

天使们是如此忠诚地在那流泪谷中守护着我们,并且,他们竭尽全力,力图将我们带入那永恒幸福的祖国;他们送给我们上述的一切,以及其他尚不为我们所知的礼物,好让我们获得幸福,对于这些,你丝毫不要感到奇怪。贝尔纳曾说:"哦,有谁能够知道下面这一切:当有人在歌唱时,他们来配合他;当有人在祈祷时,他们来激励他;当有人在沉思时,他们来帮助他;当有人在休息时,他们来守护他;当有人在劳作时,

① 格里高利,《布道集》34,第10节。

他们来陪伴他。这些幸福的灵魂们是多么关心爱护我们啊!”[①] 忍饥挨饿的灵魂啊,如果你张开心灵之口(mentis ore),在这宴饮中哪怕吃到从主人桌子上掉下来的一点碎渣儿(参见《马太福音》15,27),我想,从此以后你都会极其耐心地忍受人世的沧桑和所有的磨难。如果你品尝到了那宴席上的一滴美酒,我想,你也必将厌恶这俗世中的一切甘美了。格里高利在《伦理丛谈》一书中说:“哪怕心灵只是一次注意到了天上之事,”即通过品尝而约知一二,“那它也会很快搞清楚,以前被视为崇高的东西是多么的低劣。”[②]

18. 我可爱的灵魂啊,另外那六个儿子理当象征着圣祖、先知、使徒、殉道者、忏悔者和童贞女,对于他们的筵宴,我该说些什么呢?在他们的宴饮上,每个人一生中有多少的善行,就有多少的佳肴,他会将之提供出来。从圣祖们的谦卑和最十足的纯朴中,从先知们的信心和最坚定不移的忠诚中,从使徒们的爱和惊人的勤勉中,从殉道者的坚定和忍耐中,从忏悔者的虔诚与仁慈中,以及从童贞女的圣洁和节制中,每位灵魂获得了多少的喜乐,对此谁又能够数得清楚?“加入天使们的合唱团,同最幸福的灵魂们一起沐浴在创造者的光荣下,一起注视上帝临在的面容,一起凝望那无边无际的光芒;不为死亡的恐惧所折磨,欢愉于那永恒不朽的赠予中。上述这一切所带来的喜乐是何等的多啊,对此理性尚不足以捕捉,口舌和言语就更是无能为力了。”[③] 以上是格里高利的言论。

19. 如果有一天你确实继承了你父辈的事业,怀着不可名状的喜悦和他们一道被幸福地引入那至高君王的洞房,对你来说,那一天将是何等的幸福啊!我的灵魂啊,现在请你醒一醒吧!你要和那位美丽的王后一起,带着美德的芬芳(cum aromatibus virtutum)、善行的珍宝(cum thesauris bonorum operum)以及渴望天堂的大量仆从(cum magno apparatus caelestium desideriorum),前往那天上的耶路撒冷,你要仔细观赏那里的每样喜乐。并且,你会发现,事实胜于传言(veritas vincit famam),那里的光荣远非语言所能形容。那时,你将开始与真福者彼特一道满心欢愉地说:主啊,我们在这里真好(参见《马太福音》17,4)!

① 贝尔纳,《沉思录》第6章,第16节。

② 格里高利,《伦理丛谈》第5卷,第1章,第1节。

③ 格里高利,《布道集》37,第1节。

这里有父亲,有母亲,有姐妹,有兄弟,还有祖国。主啊,请让我们住在这里,永不离开!安布罗斯说:"灵魂啊,我们要逃往那最真的祖国!那里有我们的祖国,我们被创造出来就是为了到它那儿去;那里有我们的父亲,是他创造了我们;那里还有我们的母亲,安全的居所,即天上的耶路撒冷。"[①] 安瑟伦则说:"灵魂啊,在你这必死的一生中,应充满着热爱与渴望,悲伤与担忧。你热爱与渴望的是前往那祖国,你被创造出来就是为了到那里去;你之所以悲伤,是因为你还尚未在那里;你之所以担忧,是由于你可能到不了那里。任何东西都不会让你感到快乐,除非它能给你帮助和希望,好让你前往那里。"[②]

真福者们将静观的视线转向他们里面的一切

20. 我们的肉体由四种元素组合而成,它也将被授予四种赠礼。那时,土(terra)有着永恒的不朽,水(aqua)有着无比的镇定从容,气(aer)有着迅捷与机敏,火(ignis)有着最光耀夺目的明朗。

"在那永恒的祖国中,所有幸福者的心灵因其清明与纯洁而互相照耀,每个人的面孔都为大家所欣赏,每个人的良心都为大家所审视。在那里,每个人的心灵也都不为肉体的遮掩而逃避他人的视线。"[③] "在那里,心灵到那儿,肉体就立即到那儿。"[④] 这是奥古斯丁的言论。那时,正如心灵完全地服从其创造者,肉体也将迅捷地服从它的推动者。

在那里,所有的官能都将各行其是。眼睛将看到最动人的美丽,舌头将尝到最可口的甘饴,鼻子将嗅到最怡人的芳香,失聪的耳朵也将因最醉人的声音而恢复听觉。"因此,灵魂啊,让那现世生命的爱远去,而让那来世生命的爱靠近。在那里,没有扰乱你的逆境,没有逼迫你的困窘,没有妨碍你的烦恼,有的是无边的喜乐。"[⑤] 在那里,"我们的存在(esse nostrum)没有变迁,我们的认识(nosse nostrum)没有错误,我们的爱(amare nostrum)也不带一丝恨意。"[⑥] "在那里,所有的丑恶,所有的病痛,所有的懈怠,所有的腐化堕落都将不复存在。在那里,有新的天

① 安布罗斯,《以撒迦和灵魂》第 8 章,第 78 节。
② 安瑟伦,《上帝何以化身为人》第 1 卷,第 20 章。
③ 格里高利,《伦理丛谈》第 18 卷,第 48 章,第 77 节。
④ 奥古斯丁,《上帝之城》第 22 卷,第 30 章,第 1 节。
⑤ 奥古斯丁,《恶与善的斗争》第 26 章。
⑥ 奥古斯丁,《上帝之城》第 11 卷,第 28 章。

空,有新的大地。在那里,我们将相似于上帝的天使,纵然不是在年纪上,但也肯定在幸福上。"[①] "在那里,有着不死的生命、永不衰老的青春、永远正直的意志、没有黑暗的光明以及不会改朝换代的永恒王国。"[②] 在那里,"有你所希望的一切,却无你不愿意的种种。"[③]

21. 你还要考虑,当灵魂一旦重新取得它的肉体,那它将会是何等的喜悦。当然,那肉体是你刚才所听到的肉体,而不是昔日你满怀极大的悲伤所忍受、并通过殊死搏斗所征服的肉体。对于这肉体,你曾经害怕、愤怒过,但又半推半就,依依不舍地说:谁能救我脱离这要死的肉体呢(《罗马书》7,24)? 肯定不是这肉体,而是完全服从和灵性的肉体(perfecte obediens et spirituale)。我所讲的肉体,是有助于你静观那神圣的慰藉和增进你永恒幸福的肉体。确切无疑的是,为灵魂重新取得的肉体,无论它有多么的光荣,如果它成了那神圣的静观的障碍,那灵魂是决不愿重新取得他的。但是,依照奥古斯丁的观点和理论,那圣洁的灵魂渴望重新取得肉体,并期待与它的肉体再度结合。因为,如果没有肉体,灵魂的幸福便不可能是完满的,其喜乐也是不充分的;所以,灵魂是如此殷切地渴望重新取得肉体,再度与它结合,尽管那肉体在某种程度上会阻碍和延缓灵魂的神圣静观。贝尔纳曾说:"可怜的肉体啊,丑陋与肮脏!那印有上帝的肖像并为基督的鲜血所救赎的圣洁灵魂,居然希望并期待着你,没有你,灵魂的幸福便不可能是完满的,其喜乐也是不充分的。然而,你是从哪儿获取了这等的光荣呢?"[④] 奥古斯丁则说:"当灵魂一旦取得了不再是动物性的(animale),而是灵性的(spirituale)肉体时,它的本性就完善无缺了。它将既是服从者,也是命令者;它既是生命的获取者,又是生命的给予者。那时,曾经是灵魂累赘的肉体,转而成为为灵魂的光荣,洋溢着不可名状的幸福。"[⑤]

22. 灵魂啊,你想,当你身穿崭新而华丽的长袍,上面嵌有各种珍稀的宝石,也即你的肉体将受到显扬;你的心灵有多少的美德,就有多少珍稀的宝石在那肉体上闪耀,那时,对你来说,将会是何等的荣耀。当你用纯洁和节制的盾牌,如此英勇地征服了你自己的肉体;当你用抛

① 奥古斯丁,《上帝之城》第22卷,第20章,第3节。

② 奥古斯丁,《布道集》49。

③ 安瑟伦,《宣讲》第25章。

④ 贝尔纳,《布道集》3,第14节。

⑤ 奥古斯丁,《〈哥林多前书〉15,44提示》

弃和蔑视之心如此有力地战胜了这世界；当你凭借防御的战术如此明智地驱走了恶魔；当你如此威武地抵制那所有错误的思想、所有不当的情绪以及所有混乱的行为时，你将有着何等的喜乐、何等的光荣，将受到何等的不可估计的颂扬。对此，无人能够讲得清楚。此外，你还要注意，通过你的言语和表率，你已激励了许多人寻求那美善，由此，你又将受到他们何等的赞美。还有更多的吗？你将因每一种高尚的思想、谈吐和行为，而取得永远和特别的奖赏。

真福者们将静观的视线转向他们上面的一切，他们完全欢愉在至善中

23. 因此，灵魂啊，我奉劝你，在被前面的种种所激励、所安排、所邀请后，你要将你自己转向你的创造者；对那些幸福的灵魂所获取的伟大喜乐，你要勤加思考，并注意，“那美善是多么的令人欢愉啊，在那美善中，包含着一切美善的欢乐，那不是我们在受造物中所体验到的美善，而是迥然不同的美善，就犹如创造者和受造者是完全的不同一样。凡享有这美善的人，他拥有他所希望的物事，而绝无他不愿的种种。”[①] 这是安瑟伦的言论。“遵循幸福的生活要比讲解幸福的生活容易。幸福生活的道路是无止境的，其福利是永不让人嫌恶的，其给人的滋补是无需食粮的；其中的喜乐古老而永恒，但又时时让人有新的欢愉；其幸福不断地绵延着，你不必担心某天会失去它。”在那里，“理性中没有错误，意志中没有痛苦，记忆中也没有恐惧；在那里，有着让人称奇的清明，有着无限完满的快乐，还有那永不让人倦怠的永恒安详。”[②] 这是贝尔纳的言论。

24. 那些天上的灵魂不断地静观那永恒的明镜，在那明镜中，他们极其清楚地见到了一切有助于那至高幸福的过去、现在和将来的物事。灵魂啊，你认为那时他们该是怎样的幸福和欢喜呢？奥古斯丁曾说：“当我们进入光明之父的那无比的光芒中时，我们将理解存在于受造物中的一切。”[③] 安瑟伦则说：“那时，义人们将知道那值得他们所知一切，也即上帝所做的一切。”[④] 他又说：“他们既已看见了那无所不知

① 引自圣维克多雨果，《布道集》第 2 卷。

② 贝尔纳，《〈雅歌〉布道文》11，第 6 节。

③ 奥古斯丁，《圣经中的奇迹》第 1 卷，第 7 章。

④ 安瑟伦，《寓言》第 49 章。

者，又怎可能对有些事却有所不知?”[①]

弗根图斯 (Fulgentuis)[②]说:“通过镜子，有三种影像向我们显现出来，我们将清楚地看见我们自己，镜子本身，以及映于镜中的任何东西。同样，通过那神圣清晰的明镜，我们也将看清楚上帝，我们自己，以及其他的受造物。”[③]

生性就渴望求知的灵魂啊[④]，你应设法去看那面镜子，你要渴望在那明镜中学习和阅读一切，因为一旦看清了那面明镜，也就学会了一切。在那里，你将看清并发现，柏拉图的理论(Plationis theoria)、亚里斯多德的哲学(Aristotelis philosophia)以及托勒密的天文学(Ptolomaei astronomia)都是极其荒诞无稽的。因为，我们知道的真理无论怎样多，也仅仅是我们所不知道的事物中的极小部分。那时，你将看见并丰富起来，你的心又跳动又宽敞(《以赛亚书》60，5)。

25. 灵魂:那时，我将看到些什么呢?

人:你将看见天上君王的荣美(《以赛亚书》33，17)。伯达曾说:“那永恒光荣的辉耀是如此的美丽，如此的甘饴，以至于比太阳都更为光明的天使们也百看不厌。”[⑤] 那时，你要因看见了那让人震惊的神圣光明而充满幸福，你要因想到了你自己的幸福而感到无比惊喜，你还要因完满地沉思了整个受造物而心胸宽敞。哦，多么眩目而神奇的静观啊!哦，多么可喜而惬意的默想啊! 哦，多么幸福而无可名状的沉思啊! 我的主，我上帝，下面说你的这句话是多么的恰当:在你院宅住一日，胜似在别处住千日(《诗篇》84，10)。因为，在你看来，千年如已过的昨日(《诗篇》90，4)。按照奥古斯丁的观点，“上天的光荣是如此的美丽，永恒的光芒是如此的耀眼，以至于我愿意在那里快乐地生活一天——假如不得超过一天的话;仅仅为了这一天，蔑视那充满快乐和俗世财富的这一生的无数天，那也是正确和值得的。”[⑥] 那上天的光荣是如此的美丽与甘饴，只要看见了它，就不可能对任何其他的东西感到快乐;它胜

---

① 安瑟伦，《布道集》34，第14节。

② 弗根图斯(Fulgentuis，465—533):古代基督教拉丁教父。奥古斯丁最著名的追随者。——译注

③ 弗根图斯，《三一的居所》第6章。

④ 亚里士多德，《形而上学》第1卷，第1章。

⑤ 伯达，《布道集》70。

⑥ 奥古斯丁，《论自由意志》第3卷，第25章，第77节。

过了一切甘美，超过了一切欲望。

26. 灵魂：还有其他的让我看到它后感到快乐、静观它后感到喜悦的事吗？

人：灵魂啊，假如没有别的东西，仅仅上述的一切对你就已足够了；但是，还有一件事——我暂时不提其他多不胜数的让人欢愉的事——却让天上所有灵魂的心灵欣喜若狂，并让所有幸福的受造物因那无可估计的喜乐而酣醉。那就是凝望那天上神圣王后的光芒，以及她那最幸福的儿子所受到颂扬的人性(glorificatam humanitatem)。灵魂啊，谁能够想清楚，凝望那仁慈的母亲、善良而和蔼的王后将会产生何等的喜乐啊！她曾和那呱呱啼哭的婴儿(cum Parvulo vagiente)一起躺卧于马槽边(参见《路加福音》2。)，现在却被天使合唱团当作主妇加以侍奉；她曾在三天内失去了自己最亲爱的儿子，满眼泪水地到处寻找他，现在她却永远幸福地注视着自己的儿子；她曾因害怕希律(Herodes)[1]而带着自己的儿子亡命埃及，惊恐万分，而现在她的儿子早已登上天国，希律本人却下了地狱；她曾面对犹太人对其儿子施以的种种迫害而痛心疾首，现在万物却都已臣服在她儿子的脚下(《哥林多前书》15,27)；她曾站在那悬于十字架上即将死去的独子面前(参见《约翰福音》19,25)，嚎啕恸哭，大声呼喊着说：我儿，谁能让我替你死呢？由于"徒弟取代了师傅，仆人取代了主子"，犹如外人取代了自己亲爱的独子，为此她也曾泣不成声，悲痛万分。昔日，她曾为了我们而饱尝凄苦和悲痛，如今却无可估计地被举于天使合唱团及一切受造物之上，并与她的儿子基督一道为王于那三位一体的宫殿中(in Trinitatis palatio)。

27. 灵魂啊，你要虔心思考，凝望那奠基了人的人(hominem hominis Conditorem)，凝望那生育了那奠基者的女人(feminam Conditoris genitricem)该是何等地让人充满喜乐与温馨啊。我们的兄长耶稣昔日曾一度为人失落，被人抛弃和轻视，如今他已被找到，被寻回，并在世界中为王，对万物发号施令。谁能让我看见你吮吸我母亲的乳汁，成为我的兄弟？以便我在外头遇见你时，就以炽热的嘴唇亲吻你，以热烈的双臂拥抱你，将你引进充满甘美与温馨的屋子，以便谁也不轻看我(参见《雅歌》8,1)。那虔诚的安瑟伦就曾渴望看见这一切，他在《沉思录》中说："至甘美的孩子(dulcissime puer)啊，我何时能见到你？我何时才能

---

[1] 希律(Herodes)：以色列王，参见《马太福音》2。——译注

出现在你的面前？我何时才能为你的美丽所陶醉？我又何时才能见到你那为天使们所渴望见到的面容？不幸啊，那些不爱你、不寻找你的灵魂！谁贪爱世界、侍奉罪恶，谁就永不得安息，永不得无忧无虑。没有你，任何东西都不能让我满意，任何东西都不能让我感到甘饴；除了你，任何的美丽与珍稀都不能让我欢喜。除了你，万物都毫无价值。凡与你相背的事，都让我反感，而你的欢愉却是我永久的愿望。没有你的快乐只能让我厌烦，而我只想和你一同欢笑，一同哭泣。哦！美善的耶稣，如果为你而哭已是如此的甘饴，那为你而笑又当是何等的欢愉？"[①] 以上是安瑟伦的言论。

灵魂：人啊，我已因渴望看见我的创造者、我的主、我的上帝而劳累疲乏，我已因热望凝望我的兄长、我的救主耶稣而几乎晕厥，我也因一睹童贞女玛利亚而备感伤痛，以至于长吁短叹。"哦，何时我才能看见我渴望的喜乐？何时我梦寐以求的光荣才会出现？何时我所期待的安慰者才会来到？何时我才能到我思念的居所，并因它的丰饶而酣醉其间？"[②] 所有的受造物对我来说都已不堪入目，因为创造者的美丽远远凌驾于所有他的受造物的美丽之上。

人：灵魂啊，你要耐心地等待，以便让你的愿望得到增长，因为圣经上说：等不多时，你们就不得见我；再等不多时，你们还要见我（《约翰福音》16，16）。

灵魂：好长的等不多时啊！好久的等不多时啊！即使我的功劳很少，但我的愿望却长长久久[③]。

人：灵魂啊，如果你那渴望静观永恒光芒的期待，在你看来，已经太长太久；那你想一想，为了全心热爱那永恒的美善以及永远地占有那至高的威严，你又应该怎样燃起你的愿望呢？因为，如果你不极其地热爱他，你又怎么可能因看见了他而感到幸福呢？如果你清楚地看见了他并无比地热爱着他，却不能无忧无虑地占有他，那你又怎么可能幸福地和他永远在一起呢？奥古斯丁曾说："因此，我们要在那里休息并凝望他，要凝望并热爱他，要热爱并拥有他。"[④] "他是我们一切愿望的终

① 安瑟伦，《祈祷丛谈》19；《沉思录》第3章。

② 安瑟伦，《祈祷丛谈》20。

③ 参见贝尔纳《〈雅歌〉布道文》74，第4节。

④ 奥古斯丁，《上帝之城》第22卷，第30章，第5节。

点，他要被永无止境地凝望，被永不厌倦地热爱，要在至高的幸福和永恒中被永不厌倦地颂扬。”①

有关上述种种天上的幸福，请听虔诚的安瑟伦在其《宣讲》(Proslogium)的结尾处是怎样讲的，你要注意，“那美善是多么地令人感到快乐啊，它包含了一切美善的快乐。如果受造的生命是怡人的，那创生的本质(creatrix essentia)将是何等的怡人！如果被给予的救恩是怡人的，那给予了一切救恩的将是何等的怡人！如果用以认识受造物的智慧是可喜的，那用以认识一切非受造的事物的智慧将是何等的可喜！”② “你为什么要四处流浪以寻求那受造的美善？你应爱那惟一美善，所有的美善都在其中。如果美丽是让人快乐的，那义人们要发出光来，像太阳一样(参见《马太福音》13，43)；如果自由和坚毅是让人快乐的，那义人们将相似于天上上帝的天使；如果长寿和健康的生命是让人快乐的，那在那里就有着永恒的健康；如果饱足和酣醉是让人快乐的，那他们将因主的光荣而饱足，并因上帝宫宇中的丰饶而酣醉；如果音乐是让人快乐的，那在那里有着天使们的歌唱；如果交际和友谊是让人快乐的，那在那里有着幸福者们所组成的团体，以及万众一心的意志；如果荣誉和财富是让人快乐的，那在他的宫宇中有着荣誉和财富；如果无牵无挂和确信无疑是让人快乐的，那在那里就有着万世的永恒太平。人心啊，困苦而饱尝艰辛，并为磨难所摧残的人心啊！如果你富有上述这一切，那你该是何等喜乐啊！你要问问你的五脏，而对那么大的幸福，它们否能够容得下如此大的喜乐。

但是，如果人难以容纳他个人出于那至高幸福的喜乐，那他又怎么能容纳那么多的被选者的喜乐！因为在那里，每个人都爱他的邻人如爱自己，他们怎样爱他的邻人，便怎样为了他邻人的幸福而喜乐。然而，在那里，每个人因上帝而获得的喜乐比为了自己及一切被选者的幸福而获得的喜乐要大得多，以至于无可估计。正由于他们每个人尽心(toto corde)、尽性(tota anima)、尽意(tota mente)地爱上帝，所以他们的整个心、整个性、整个意也不足以容纳那幸福的充盈。因为，他们爱得越多，就幸福得越多；而认识得越多，也就爱得越多。并且，那些上帝的圣徒们是何等爱你、认识你，那肯定是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，

---

① 奥古斯丁，《上帝之城》第22卷，第30章，第1节。

② 安瑟伦，《宣讲》24。

人心也未曾想到的(《哥林多前书》2,9)。

我的上帝,我请求你,让我认识你、热爱你,以便能永远地享有你。如果在此生不可能充分认识你、热爱你并永远地享有你,那至少也要让我对你的认识和热爱日益增长,以便将来能获取完满的幸福,虽然在此生这只是一个希望,在将来却是一个事实。我的主,我的圣父!你曾通过你的圣子劝告并命令我们,要我们祈求,获取你许诺给我们的一切,以便让我们的喜乐可以满足。主啊,我通过你那值得称奇的劝告者向你祈求,向你索取你曾许诺要赐予我们的一切,以便我们的喜乐可以满足。现在,我的心灵要沉思这喜乐,我的舌头要宣讲这喜乐,我的心要喜爱这喜乐,我的嘴唇要谈论这喜乐,我的灵魂要梦寐以求这喜乐,我的肉体要饥渴这喜乐,我的整个存在要热望这喜乐,直到我进入我的上帝的喜乐中。他是三位一体,是可称颂的,直到永远。阿门。”①

① 安瑟伦,《宣讲》25,26。

心向上帝的旅程[①]

序

1. 首先，我通过圣子，我们的主耶稣基督呼求第一始元，即永恒之父。所有的光明皆从他，从众光之父那儿降下来，所有最美好的赠予，一切完美的恩赐都是从他那儿来的。通过我们的主耶稣基督的生母、最圣洁的童贞女玛利亚和我们的导师、父亲、真福者弗朗西斯(Franciscus)[②]，我呼求他，以便他照耀我们的心目，引领我们的步履行进在那超越了我们全部感知的和平之路上。我们的主耶稣基督传播、给予了这和平。我们的父亲弗朗西斯是这和平宣讲的重复者，在他所有传道的终始，他都宣讲了这和平；在他所有的问候中，他都祝愿了这和平；在他所有的静观中，他都渴慕这令人迷狂的和平。这和平也是那同仇视和平的人相

---

① 该文译自 Bonaventura 的 Itinerarium Mentis in Deum 拉丁文原文。

② 弗朗西斯(Franciscus)：亦译"方济各"，天主教托钵修会弗朗西斯修会的创始人，生于意大利的阿西西。他倡导观察自然，提倡从科学意义上探究人生，其"清贫福音"影响广远。死后被尊为"天使圣徒"，天主教规定每年10月4日为其瞻礼日。

处的和平者,即那位耶路撒冷的市民所说的和平:你们要为耶路撒冷祈求和平。他知道,所罗门的王座仅在和平中,因为圣经上写道:他的处所在和平中,他的居所在锡安(Sion)[①]。

2.我,一个不肖的罪人,虽不相称却有幸继我们的父亲、至福者弗朗西斯之后为兄弟会的第七任会长。我以我们的父亲、至福者弗朗西斯为榜样,艰辛地寻求那和平。在邻近他逝世三十三周年祭日的时候(1259),因神意所驱使,[user1]我出于对寻求精神和平的爱而隐居到阿维纳山(Alverna),一个幽静的地方。就在那儿,当我用心地寻求那心灵上升至上帝的方法时,真福者弗朗西斯在该地曾看见的奇迹出现了,即看见了一位仿佛被钉于十字架上的长着六只翅膀的撒拉弗(Seraph)[②]。在思考中我立刻认识到,那奇迹显明的是我们的父亲弗朗西斯在静观中的出神(suspension)[③] 以及实现那出神的途径。

3.那六只翅膀可正确地理解为六种光照的出神,通过它们,灵魂仿佛踏上了某种阶梯或旅程,以便凭借基督徒智慧的迷狂超拔(exstaticos excessus)[④] 而达至和平。然而,只有极其强烈地爱慕那被钉于十字架上者,方才可以踏上这条路,那爱曾使保罗转向基督并达于第三层天,他说:我已经与基督一起被钉于十字架上,现在不是我而是基督在我里面活着。这爱也曾吞没弗朗西斯的心灵,并显明于他的肉体上,在去世前两年他的身体都带有那至苦受难的标记。因此,撒拉弗六只翅膀的形象暗示了六种阶梯式的光照,这些光照从受造物开始并引向上帝,但只有依靠被钉于十字架上者才能正确地进入上帝之中,因为:不从门而从别处爬进来的,是贼,是强盗;而从门进来的,可出入并寻得草吃。故约翰曾在《启示录》中说:在羔羊的血中洗净自己衣服的人有福了,他们有权在生命之树中,并通过门而进入城。他仿佛在说,只有依靠羔羊的血,即由门而进入,方才可能藉着静观而进入天上的耶路撒冷。然而,

---

① 锡安(Sion):亦译"熙雍",原为耶路撒冷的一座山名,后成为圣殿和圣山的代名,有时它也代表全耶路撒冷。

② 撒拉弗(Seraph):级别最高的天使,有三对翅膀,在上帝的宝座旁侍立。

③ 出神(suspension):suspension 来自动词 suspendo,本意为悬挂、悬停、截住、使停止,波那文图拉在此用以表示静观中突然出现的一种状态,那时,理性的思考终止,心灵与上帝融为一体。

④ 迷狂超拔(exstaticos excessus):exstaticos 来自希腊语,本意为站在外面、从什么地方出去,新柏拉图主义者用它表示灵魂从肉体中的解脱,以及灵魂与太一合一的迷狂,它代表灵魂复归所达到的最高境界。excessus 来自动词 excedo,本意为越过、超过。

只有热望者但以理(Daniele)[①]式的人才能引领我们进入那神圣的静观中,这静观引导我们抵达那心灵的超拔。但是,我们心中的热望可为两种方式点燃,即从内心呻吟中发出的祈祷呼喊和直接而强烈地使心灵转向光明的沉思。

4.我们罪的污垢因十字架上的被钉者、基督的血而洗净,因此我们通过他发出祈祷的呻吟。也正因如此,我首先恳请读者不要固执地以为:只要诵读无须恩膏,只要思辨无须热忱,只要研究无须惊异,只要慎思无须欣喜,只要勤奋无须虔诚,只要认识无须爱慕,只要理解无须谦卑,只要努力无须神圣的恩典,只要明辨无须启示的神圣智慧对他们就已足够了;相反,首要的毋宁在于:依靠神圣的恩典,谦卑而虔敬,痛悔而热忱,为喜油所涂抹并爱慕渴望神圣的智慧,愿意推崇、惊异上帝并品尝到他的甘甜。我以为,沉思意谓着只须擦拭并磨光我们心灵的镜子,外在的镜子少有甚至毫无补益。因此,上帝的人,请首先留意你良心的不安,然后再举目仰视闪耀在镜子上的智慧的光芒,以免从凝望智慧的光芒中堕入更深的黑暗的深渊。

5.该书可恰当地分为七章,为了使其内容易于理解,先将题目列出。我请求读者,应更加留意写作的目的而不是作品本身,更加留意字句的含意而不是笔调的粗劣,更加留意其中的真理而不是文句的华美,更加留意情感的训练而不是理解的渊博。而要做到这样,须细心地咀嚼,而不是肤浅地走马观花似地浏览。

第一章　论上升至上帝的阶梯和通过上帝在世界中的痕迹对他的沉思

第二章　论在上帝的痕迹中,即在这可感世界内对上帝的沉思

第三章　论依天赋能力通过上帝清楚的肖像对上帝的沉思

第四章　论在因上帝无私的赠予而获得改造的上帝的肖像中对上帝的沉思

第五章　论通过上帝的首名即“存在”对神圣至一的沉思

第六章　论在上帝的另一名即“善”中对至福的三位一体的沉思

第七章　论心灵的超拔和迷狂,在那儿,理性得以安息,而情感则通过心灵的超拔整个地转向上帝[②]

---

① 但以理(Daniel):犹太先知,其事迹见《旧约·但以理书》。——译注

② 此处原文无题目,根据上下文补。——译注

旷野中一个卑微者的沉思[①]

第一章　论上升至上帝的阶梯和通过上帝在世界中的痕迹对他的沉思

1.靠你的救助,在流泪谷中(in valle lacrymarum)[②] 存心上升至你安排的处所的人有福了。由于真正的幸福仅在于享有至善,而至善又超越于我们之上,故除非上升于自己之上,不是肉体的上升而是心灵的上升,就不可能拥有幸福。但是,只有依靠在我们之上的德性提升我们,我们才能超越我们自己。无论我们内心的步履怎么被安排,如果没有上帝的帮助,都将一事无成。而上帝的救助只伴随那些内心谦虚、热忱的祈祷者,也就是在流泪谷通过热忱的祈祷向他哀求者。因此,祈祷是行为向上的母亲和起始,故狄奥尼修斯(Dionysius)[③] 在意在引领我们达到心灵超拔的《论神秘神学》(De mystica theologia)一书中,首先讨论祈祷。所以,我们祈求我们的主上帝说:主啊! 引领我走在你的路上,使我进人你的真理中,使我心愉悦,以便敬畏你的圣名。

2.在祈祷中,通过祈祷获得照耀而认识到上升至上帝的神圣阶梯。宇宙万有都是上升至上帝的梯子。在他们中有些是上帝的痕迹,有些是上帝的肖像,有些是物质性的,有些是精神性的,有些是暂时的,有些是永恒的,由此有些是外在于我们的,有些是内在于我们的。为了使我

① 沉思,原文为 speculatio,来自动词 speculor,本意为看,观察,窥测。这里意译为沉思。

② 流泪谷(in valle lacrymarum):又称作“旱谷”,传为干旱无雨的荒谷,转喻为哀哭之地。《诗篇》:“靠你有力量、心中向往锡安大道的,这人便为有福。他们经过流泪谷,叫这谷变为泉源之地,并有秋雨之福盖满了全谷”(84.5-6)。

③ 狄奥尼修斯(Dionysius):(约六世纪),中世纪早期基督教思想家,著有《论圣名》、《论神秘神学》、《天阶体系》、《教阶体系》和十封书信。其思想对中世纪基督教影响极大,但后来其著作被怀疑为伪作。

们抵达那至高精神的、永恒的、超越于我们之上的第一始元，我们必须穿越物质性的、暂时的、外在于我们的他的痕迹，它引领我们行进在上帝的路上；我们也必须进入我们的心灵，它是上帝永恒的肖像，是精神性的和内在于我们的，它引领我们进入上帝的真理中；我们还必须上升至永恒的、至高精神的、超越我们之上的地方，去凝视第一始元，这使我们欢悦于对上帝的认识和对他的威严的敬畏中。

3. 这是旷野中的三天旅程[①]。这也是一天的三次光照，首先是黄昏(vespera)，其次是早晨(mane)，第三是中午(meridies)。它还涉及到事物的三种存在，即存在于质料中(in materia)，存在于领悟中(in intelligentia)，以及存在于永恒的技艺中(in arte aeterna)，犹如圣经所说：成了吧，他做了，就成了。它还涉及到作为我们的梯子的基督身上的三种实体，即物质实体，精神实体和神性实体。

4. 依上述三种进程，我们的心灵有三种主要的景象。第一种景象可称之为动物性的或感性的，因此是外在的、物质性的；另外一种景象可称作精神性的，因而是内在的；第三种景象可称作心灵的，故是超越于自己之上的。我们应经过这三个阶段，使自己上达于上帝，以便尽心、尽性、尽意地爱他，所谓完满地遵守律法就在于此，同时基督徒的智慧也在于此。

5. 由于我们可将上帝视作开端和终结(alpha et omega)[②]；或者在前述三个阶段中的每一个阶段都可通过镜子和在镜子中看见上帝；或者前述三个阶段中的每一个阶段都可与其他二个阶段混合并保持自己的纯粹性，故前述三个阶段应加倍。因此这三个主要的阶段应上升为六个阶段，如同上帝用六天创造了整个世界并安息于第七天。同样，这较小的世界(即人)通过前后相继的光照和六个阶段而被极有序地引领、止息于静观中。这六个阶段的形象犹如上升至所罗门王座的六个台阶；犹如以赛亚(Isaias)看见的拥有六只翅膀的撒拉弗；犹如主在六天后于浓雾中召唤了摩西；也犹如《马太福音》所说：六天后基督引领门徒上山并在他们面前显露了圣容。

6. 因此，依照上升至上帝的六个阶段，我们灵魂诸官能的阶梯也有

① 《旧约·出埃及记》，耶和华让摩西带领希伯来人到旷野去，走三天的路程：ibimus viam trium dierum in solitudinem(3.18)。

② alpha 和 omega 乃希腊语的第一和最后一个字母，这里象征着开端和终结。

六个，即感觉（sensus）、想象（imaginatio）、知性（ratio）、理性（intellectus），悟性（intelligentia）以及心灵的顶峰（apex mentis）或神性的火花（synderesis scintilla），通过它们我们由最底部攀升至最高点，由外部深入到最里面，由暂时抵达永恒。这些官能根植于我们的本性中，后为罪恶所扭曲，又为恩典所改造、为正义所净化、为知识所陶冶、为智慧所完美。

7. 人在被创造时，其本性的原初构造是适宜止息于静观中的，因此上帝把人安置在乐园中（paradisus deliciarum）。但是，后来他背离真的光明而转向可变的利益，他由于自身的罪而被扭曲，并通过原罪而扭曲了他的整个类，这原罪从两个方面玷污了人的本性，即心灵的无知和肉体的贪欲。因此，失明和被扭曲了的人坐在黑暗中。如果没有以正义抵制贪欲的恩典的救助，没有以智慧克服无知的知识的救助，人是不可能看见天上的光明的。而这全靠耶稣基督，上帝使他成为我们的智慧、正义、圣洁和救赎。由于他是上帝的德能和智慧，是充满恩典和真理的成肉身的圣言，因此他产生了恩典和真理，即倾注了爱的恩典，这爱的恩典出自于纯洁的心灵、善良的良知和真诚的信仰，它从前述三个方面矫正了人的整个灵魂；他又以三种神学，即象征神学（symbolicae）、本然神学（propriae）[①] 和神秘神学（mysticae）教导了真知，使我们通过象征神学正确运用可感的事物，通过本然神学正确运用可理解的事物，通过神秘神学获得心灵的超拔。

8，因此，凡想上升至上帝那里的人，都须陶冶上述六种自然官能以摆脱扭曲本性的罪恶，通过祈祷获得改造本性的恩典，通过交往获得净化本性的正义，通过沉思获得照耀本性的知识，通过静观获得完美本性的智慧。没有恩典、正义和知识，无人能获得智慧；同样，没有透彻的沉思、神圣的交往和热忱的祈祷，无人能获得静观。因此，正如恩典是正确意志和光明照耀的理性的基础，同样，我们首先应祈祷，然后去神圣地生活，最后通过对真理的注视而集中精神，并通过集中精神而逐步上升，直至那能看见众神之神的上帝的最高山——锡安。

---

① 本然神学（propriae），也可译为纯粹神学。

9. 由于雅各的梯子(scala Iacob)[①] 是先上后下，因此我们首先将上升的阶梯安排在最下面，亦即将整个可感的世界如镜子般置于我们面前。通过这可感的世界我们抵达那至高的创造者——上帝，以便我们成为真正的希伯来人，他们穿过埃及到达上帝给其祖先的应许之地；也以便我们成为基督徒，同基督一起穿越这世界而抵达圣父；也以便我们成为智慧的爱好者，这智慧呼喊说：凡渴望我的，到我这儿来，被我的果实填饱。因为通过受造物的繁多与美丽可清楚地看见他们的创造者。

10. 然而，创造者的万能、智慧和仁慈体现在受造物中，犹如我们的肉体感官从三个方面向我们的内感汇报。肉体感官或服务于推论研究的理性，或服务于坚定信仰的理性，或服务于领悟静观的理性。静观着眼于事物的现实存在，信仰思考事物的惯有活动，推论探究事物潜在的卓越性。

11. 第一种方式是静观，它就事物本身来思考事物，看到事物的重量、数量和尺度。重量使事物偏斜，数目使事物得以区分，尺度是事物的界限。由此它也看见事物的样态、种类和秩序，以及事物的实体、能力和作用。从事物的这些属性就如同从上帝的痕迹中，可以理解创造者的无限能力、智慧和良善。

12. 第二种方式是信仰，它思考这个世界，专注其起源和终结。因为我们凭信仰而相信世世代代都成于生命之言；凭信仰我们坚信律法的三个时代，即自然时代(naturae)、圣经时代(Scripturae)和恩典时代(gratiae)，它们极其井然有序而彼此相继；凭信仰我们坚信世界终结于末日审判。在自然时代我们注意到上帝的万能，在圣经时代我们注意到上帝的眷顾，在恩典时代我们注意到至高本原的正义。

13. 第三种方式是推理研究，它看见有些事物仅仅存在(esse)；有些事物不仅存在还有生命(esse et vivere)；有些事物既存在，又有生命，还有辨别力(esse ,vivere et discernere)。第一种是较低级的，第二种居中，第三种是较高级的。它也看见有些事物仅仅是物质性的；有些事物

---

① 雅各的梯子(scala Iacob)：雅各，以色列人三大圣祖之一。雅各欺骗了他的父亲以撒，窃取了本应属其兄长以扫的祝福后，离家躲避以扫的追杀。他与舅舅拉班生活时，梦见有一梯子自天及地，有天使往来上下。上帝站在梯子顶端祝福他及其后裔(《旧约·创世记》28。)。

部分是物质性的部分是精神的;从这儿它又注意到某些比前二者都更高级、更尊贵的纯精神的东西。它还看见有些事物是变动而不腐朽的,如诸天体;由此而注意到有些事物则是既不变动也不腐朽,如超出天上的东西。因此,从这一切可见的东西中它进而思考上帝的万能、智慧和良善,他的存在性、生命性和理解性,他的纯精神性、不可腐朽性和不变动性。

14. 如果考虑到万物的起源和秩序,那这种思考将因受造物的七个特性而扩大,这些特性是上帝的神圣能力、良善的七项证明。

起源(Origo),即万物的创造、区分和美化,也即上帝的六天工作。它显明了上帝从虚无中创生万有的神圣能力,清楚地区分万有的神圣智慧,以及慷慨地美化万有的神圣良善。

宏大(Magnitudo),即事物长、宽、高构成的量。长、宽、高无限扩展的能力,宛如光的流溢或火燃烧时表现出的从深处、持续不断地向外扩展,它清楚地显示出三位一体的上帝的无限能力、智慧和良善,他以他的万能(potentiam)、临在(praesentiam)和本质(essentiam)寓于万有中,但他自身却不为它们所限制。

繁多(Multitudo),即在实体、形式、形象或能力上所表现出的不同种、不同属、不同的个体,这些都超出了人的所有估计。它清楚地表明和显示了前述上帝的三种品格(即能力、智慧、良善)的无限。

美妙(Pulcritudo),即在单纯物体、混和物体、复和物体中所表现出的光的多样性、形象的多样性以及颜色的多样性,犹如在天体和矿物质中所表现出的,也犹如在石头、金属、植物和动物中所表现出来的,它也清楚地宣扬了上帝的上述三种品格。

充足(Plenitudo),即质料由于种子理由(rationes seminales)[1] 的不同而充满着不同的形式,形式又由于活动能力的不同面充满着不同的功能,功能又由于效果的不同而充满着不同的结果。它也清楚地宣告着上帝的三种品格。

作用(Operatio),这是极其多样的,有些是天然的(naturalis),有些

---

[1] rationes seminales,也可译为种质、种子理性、种源理性。源于希腊语 logoi spermatikoi,本意是说植物的生长,无非是种子潜能的实现,斯多亚学派最初借用它来解释事物的生成、发展。奥古斯丁则用它来解释上帝对万物的创造和事物自身的不断发展之间的矛盾,他认为上帝创世时,一次性的创造出万物的种子,万物后来的生成、发展乃种子潜能的展开和实现。

是人为的(artificialis),有些是道德性的(moralis),这些多样性也显示出上帝的无限能力、技艺和良善,它们正是万有存在的原因、理解的理由及生活的法则。

秩序(Ordo),即万物得以绵延和发生影响的理由,也即前后、上下,贵贱的次序。在受造物这部书中,秩序清楚地表明第一始元的原初、崇高和尊严的无限能力;在圣经这部书中,神圣律法、诫命和裁判的秩序清楚地显明了第一始元的无限智慧;在教会团体中所体现的圣事、恩宠和酬报的秩序清楚地表明了第一始元的无限良善。因此,秩序无不极其明显地向我们昭示上帝的原初、至高、万能、全智和至善。

15. 因此,不为受造物如此灿烂的光明所照亮的定是瞎子;不被它们如此宏亮的声音所警醒的定是聋子;不因这一切结果而颂扬上帝的定是哑了;不从这些迹象中注意到第一始元的定是傻子。所以,请睁开你的双目,开启你精神的耳朵,松开你的双唇,集中你的心灵,以便在受造的万有中看见、听到、称赞、热爱、尊敬、颂扬、崇拜你的上帝,以免整个世界起来反对你。为了这缘故,世界会攻击那些无知者,但对于明智者,世界乃恩典的材料,他们将能如同先知那样说:主啊!你的作为叫我高兴,我要因你的工作而欢呼。主啊!你的作品是如此多,都是你用智慧造成的,遍地充满了你的丰富。

第二章　论在上帝的痕迹中,即在这可感世界内对上帝的沉思

1. 我们不仅能通过可感事物这面镜子,即通过上帝的痕迹来静观上帝,而且也可在这些可感物即他的痕迹中静观上帝,因为上帝通过其本质、能力和临在寓于它们中。这是一种比前者更高的思考方式,因而成为静观的第二个阶段,通过它,我们应在由肉体感官进入我们心灵的一切受造物中去静观上帝。

2. 请注意:这称作宏观宇宙的世界,因我们对可感事物的捕捉、对它们的愉悦和对它们的判断,由五种感官之门进入称作小宇宙的我们的灵魂。显然,在这世界中,有产生者,有被产生者,还有统治这二者的。产生者是单纯的物体,如天体(corpora caelestia)和四元素(quatuor elementia)。任何由自然力产生的东西,都是依靠在混合中调和诸元素

对立面的光的力量,而从诸元素中产生出来的。被产生者是诸元素的结合物,如矿物、植物、动物和人体。统治产生者和被产生者的是精神实体,有些是同形体完全结合在一起的,如动物的灵魂;有些是可分离地与形体结合在一起的,如理性者(即人)的灵魂;有些是不可分地与形体相结合的,如天上的灵魂,哲学家将之称为领悟者(intelligentias),我们称之为天使(angelos)。哲学家认为,凭借对第一因即上帝的领悟,他们获得了维持、统治万物的能力,领悟者有权移动天体,进而管理世界;但是,神学家则认为,天使依至高上帝的命令而拥有对这世界进行补救的权力,正如圣经说:天使岂不是服役的灵,奉差遣为那将要承受救恩的人效力吗?

3.因此,被称作小宇宙的人有五官,就如同有五道门,通过它们,对可感世界的一切认识进入人的灵魂。凡高大、明亮、有色彩的东西通过视觉进入人的灵魂;凡坚实和地上的东西经由触觉进入人的灵魂;至于其他中间的事物,则由其他三种中间的感官进入人的灵魂,液体通过味觉、气体通过听觉、蒸气通过嗅觉,这蒸气具有某些湿润的性质、某些气体的性质、某些火或热的性质,如同从溶化的香料中升起的烟。因此,通过这些门,不仅单纯物体,而且由它们混合而成的复合物也进入了人的灵魂。通过感官我们不仅感觉到那些特殊的可感之物,如光、声音、气味、滋味以及触觉所捕捉到的四种主要性质;而且还感觉到一些属于共同感(sensibilia communia)的东西,如数字、大小、形象、静止与运动;也感觉到一切为他物所推动而动起来的东西,以及某些为自己所推动并止息于自己的东西,如生命之物。当我们通过五种感官捕捉到物体的运动时,我们就被引领去认识那精神推动者,犹如通过结果而认识到原因。

4.因此,通过对上述三类事物的捕捉,整个可感世界进入了人的灵魂。但是,这些外在的可感之物首先通过五种感官之门而进入灵魂,我说,它们不是以实体(per substantias),而是以其肖像(per similitudines)进入灵魂中的。这些肖像首先产生于中介,通过中介进入器官,通过外部器官再进入内部器官,最后由内部器官进入领会的官能。因此,在中介中产生肖像,然后由中介进入器官,再引起领会事物官能的注意,再在这之上形成对它们的领会,此乃灵魂领会一切外部事物的次序。

5.对事物的领会,如是惬意的,将伴随着快感。感官之所以能通过

抽象的肖像而在对象中获得快感,确切讲,要么它们对于视觉来说是美丽的,要么对于嗅觉和听觉来说是甜美的,要么对于味觉和触觉来说是有益健康的。但是,一切的快感都来自于和谐。然而,肖像有形式、能力和作用这三个方面,对于它所来自的起源而言为形式,对于它所通过的中介而言为能力,对于它所到达的终点而言为作用。因而,体现在肖像中的和谐,如注意其形象或形式,称为美丽,因为美丽即均匀和谐,或颜色宜人,或各部分适当排列;如注意其能力,称为甘甜,即主动者的能力不会不恰当地超过接受者的能力,因此,在过度时感官会痛苦,在适中时则感到快乐;如注意其作用或影响,称为有益健康的,即能满足急需、治疗和营养人,这尤其体现在味觉和触觉中。这样,外在可乐之物通过快感,凭借快乐的三种理由经由肖像而进入人的灵魂。

6.人在捕捉事物并感到快乐后,他还进行判断。他不仅用特殊的感官去判断一事物是白还是黑,而且也用内感去判断事物是有益的还是有害的;他还要判断与追问为什么使人快乐,也即去寻求感官所感觉到的事物引起快乐的理由。这也就是去寻求美丽、甘甜和有益的理由,并发现这理由就是均匀和谐(proportio aequalitatis)。但是,和谐既体现在大的事物中也体现在小的事物中,它不会超出事物的范围,不会因事物的消失而消失,也不会因事物的运动而变化。因此,和谐乃排除了地点、时间和运动等因素,因而它是永恒不变的、没有界限的和纯粹精神性的。因此,判断乃一种行为,它通过净化和抽象,使感官所接受的可感形象进入理性能力中。这样,整个世界通过感官之门,由上述三种方式进入人的灵魂中。

7.万物都是上帝的痕迹,在它们之中我们能沉思到我们的上帝。因为感官所捕捉到的形象乃产生于中介里面的肖像,然后在器官中留下印象,再通过器官的印象而到达它的本源,即对对象本身的认识。这清楚地表明,上帝不可见的形象、荣耀的光芒及其实体的形象通过其原始的创生而无处不在,犹如在一切中介里面都有对象的肖像的产生。由于合一的原因,有形物的肖像与感官结合在一起,同样,上帝的肖像凭借这合一的原因而与理性者不可分割,通过这结合,引导我们回归圣父,即回归于本源的第一始元和对象。因此,如果一切可认识的东西都能产生其肖像,那无非清楚地宣称,我们在它们中就如同在镜中一样,能看见圣言、肖像和圣子的永恒降生,他们均永恒地从圣父上帝那儿流溢出来。

8.同样,肖像由于其美丽、甘甜、有益而使人快乐,这表明,原初的美丽、甘甜、有益皆存在于原初的肖像中,最高的和谐、均匀也产生在它里面;通过对真理而不是幻影的捕捉,使我们坚定的能力存在于它里面;拯救我们于一切困苦中的能力也存在于它里面。因此,如果快乐乃相宜的同相宜的彼此结合,并且惟有上帝的肖像是最高的美丽、甘甜和有益,并且他与人的结合是如此的真实、亲密和容纳一切,那么,可清楚地看出,只有在上帝里面才有本源的和真实的快乐,并且所有的快乐无不在引导我们寻求上帝。

9.但是,判断则以更加卓越和更加直接的方式引导我们去更确切地沉思永恒的真理。如果判断意谓着从地点、时间和可变性中的抽象,那么它就从面积、相继和变化中脱离出来,也即说它是不可变的、无界限的和无终始的。然而,只有永恒的东西才是不变的、无界限的和无终始的。而永恒者惟有上帝或在上帝之中。因此,对于那些我们可更加确切地加以判断的一切,我们都以此理由进行判断。显然,上帝自己乃万物的理由、不可错误的法则和真理之光,一切东西惟在他之中才显得不可错、不可泯灭、不可疑惑、不可指责、不可批评、不可更改、不可限制、无始无终、不可分割和昭然若揭。因此,对于一切可感之物我们进行更加确切的判断所依据的法则进人我们的思考中,由于它们对于理解的理性是不可错的和不可质疑的,对于追忆事物的记忆如同永远是现在那样是不可泯灭的,对于判断的理性是不可指责和不可批评的,故奥古斯丁说:对于它们不可判断,但通过它们去判断(nullus de eis iudicat,sed per illas)。它们如必然性般的不可更改和不可腐朽;如无界限般的不可限制;如永恒般的无终始;如精神性和非物质性的不可分割;它们不是受造的,而是非受造的;它们永恒地存在于永恒的技艺中,一切优美的万物都由这技艺、通过这技艺、依照这技艺而形成。因此,只有通过这技艺才可能作出确切的判断,因为这技艺不仅产生了万物的形式,也保存和区分了万物,即它拥有万物的形式,是指导万物的准绳,通过它我们的心灵得以判断那由感官进人心灵的万有。

10.然而,这沉思因对七个不同的数字的思考而扩大,这七个数字犹如上升至上帝的七步阶梯。奥古斯丁在《论真宗教》(De vera Religione)一书和《论音乐》(De Musica)第六章中曾指出:为了在万有中沉思上帝,存在着从可感世界到万有的创造者的逐步上升的不同数字。他说,在有形之物,尤其在声音和语言中是有数字的,他称这类数字为

有声数字(sonantes);通过抽象而为我们感官所接受的数字,他称之为集合数字(occursores);出于灵魂而达至肉体,如在姿势和舞蹈中的数字,他称之为行进数字(progressores);因对感官所接受的形象的注意而产生快感,他称存在于这快感中的数字为感官数字(sensuales);存留于记忆中的数字,他称之为记忆数字(memoriales);他称那我们用以判断万有的数字为判断数字(iudiciales),正如前面所说的,这类数字必须是在心灵之上的,即它们是不可错的和不可批评的。但是,由这些判断数字而印入我们心灵的是人工数字(artificiales),奥古斯丁没有将它们列入这些阶梯中,因为它们同判断数字联系在一起。进行数字起源于判断数字,从行进数字中又创造出许多人工数字的形式,这样,从最高级的、通过中间的次序直到产生出最低级的数字;或者从有声数字、通过集合、感觉、记忆诸中介而逐渐上升至最高级的判断数字。由于万物皆有其美丽,故在某种程度上均是令人愉悦的,而美丽和愉悦莫不出于和谐。和谐首先体现在数字中,万物都必须具有数字。因此,"数字在创造者心中是首要的范型(exemplar)",它是万物中引人抵达圣智的首要痕迹。由于它对万物来说是最为明显的,又最接近于上帝,因此它犹如七步不同的梯子最近地将人引向上帝,使得我们在一切可感的有形事物中认识到上帝。我们捕捉到数字,在数字的和谐中感到愉悦,并凭借这数字和谐的法则而进行不可指责的判断。

11.这最初的两个阶段犹如我们看到的靠近撒拉弗两足的两只翅膀,它们引导我们在上帝的痕迹中沉思上帝,因为这可感世界的一切受造物无不把静观者和智慧者的灵魂引向永恒的上帝。我说,它们无非是万能、全智、至善的第一始元的影子;永恒源泉、永恒之光、永恒充盈的回声;以及动力因、范型因和目的因的图像。对于我们来说,它们是痕迹、肖像和图景,它们也是神圣赐予的前提和信号,通过它们我们看见上帝。我说,它们是一些复制品,更确切地说它们是放在这粗糙的、沉醉于可感事物的心灵面前的副本,以便通过这可见、可感的事物而转向那只可理解而不可见的事物,犹如通过符号而理解符号所指向的事物。

12.然而,这可感世界的受造物如此地表现了不可见的上帝,是因为上帝乃一切受造物的源泉、范型和目的,一切结果都是引达上帝的原因的证据、范型的副本和通向目的的道路:部分是因为它们乃其固有的表现;部分是因为它们乃出于先知的预示;部分是因为它们乃出于天使

的作为;部分是因为它们乃出于特加的安排。一切受造物从本性上讲都是那永恒智慧的某种模样(effigies)和肖像(similitudo);尤其是因先知之灵而在圣经中获得的那些精神预示性的东西;更为尤其的是这样一些受造物,上帝欲藉着天使的服务而表现在它们的模样中;最为尤其的是上帝欲表达的预示,它们不仅具有通常的信号意义,更具圣事的意义。

13.综上所述,隐秘的上帝,藉着受造物而为这受造的世界所理解。因此,谁如不愿从黑暗转向上帝的神秘光明中,不愿在万有中注意、认识、颂扬、热爱上帝,那么他就是不可原谅的。通过使我们由黑暗转向神奇光明中的我主耶稣基督,我们感谢上帝。当我们从这外在的被赐予的光明进入我们的心灵之镜,那儿闪耀着神圣,我们就准备好了进入那更为隐秘的地方。

第三章　论依天赋能力通过上帝清楚的肖像对上帝的沉思[1]

1.前两个阶段通过在一切受造物中闪耀着光辉的上帝的痕迹引领我们走向上帝。然后再引领我们进入我们自己,即进入我们的心灵,那儿闪耀着神圣的肖像。这是第三个阶段,进入我们自己,就犹如离开前庭到达圣所,即幕帐的前一部分,在这儿我们应努力通过镜子来沉思上帝,在这里,真理之光如烛光似地在我们心灵的面孔前闪烁,也即至善的三位一体的肖像在我们心灵前闪闪发光。因此请你进入你自己并看,因为你的心灵正热忱地爱慕着他自己。但是,心灵只有认识了自己才可能爱自己,只有记起了自己才可能认识自己,因为我们无法领悟任何不出现于我们记忆中的东西。由此,不是用肉眼,而是用理性的眼睛,你会注意到你的灵魂有三种能力。思考这三种能力的运作和习性,你将能通过你自己、上帝的肖像看见上帝,即通过镜子在神秘中看见上帝。

---

① 肖像,原文用的是imago,非similitudo。前者一般译为形象,后者译为肖像或样式,例如《旧约·创世记》中,Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram(1.26)译为:我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人。这里根据上下文的内容不作区分,译为肖像。

2.记忆的作用不仅在于对当下的、有形的和暂时性的东西进行保存和呈现,而且也对相续的、单纯的和永恒的东西给予保存和呈现。记忆通过回忆保存过去的事情,通过承受保存现在的事情,通过预见保存将来的事情。记忆也保留单纯的事物,如有关连续数量和不连续数量的原理,即点、刹那、单位等,没有它们就不可能想起或思考那些本源地出于它们的东西。记忆还保存了科学的原理及其尊严,不仅这些原理是永恒的,而且记忆也永久地保存着它们,因为只要使用理性,就决不可能遗忘它们,只要听见它们就会赞同和肯定它们,这不是一个新的领会,而是认定它们是与生俱来的并回想起这熟悉者。例如,给予他的这样一些原理:"对于任一件事,要么肯定,要么否定"(De quolibet affirmatio, vel negatio)。或:"整体大于它的部分"(Omne totum est maius sua parte),以及其他任何不可反对、有内在理由的自明的原理。首先,通过对一切时间性的,即过去的、现在的和将来的事物的保存,记忆类似于永恒,因为永恒者的不可分的现在延伸到了一切时间中。其次,显明记忆不仅能形成通过影象从外而来的知识,而且也能通过对单纯形式的承受而拥有从上面来的知识,这单纯形式不可能经由感官之门和可感的影像进入人的心灵。第三,记忆为永恒不变的临在的光所照耀,在这光中它回忆起了永不改变的真理。记忆的作用显明,人的灵魂是上帝的形象和肖像,因而它如此地接近自己和接近上帝,通过行动它领会上帝,并有能力"接受和分有上帝"。

3.领悟的作用在于对语词、命题和结论的理解,但是只有通过定义理解了每一个语词,才可能捕捉住该语词的意义。而该定义来自更高的东西,这东西又为更高的东西所定义,这样一直抵达最高和最普遍者,如果对这最高、最普遍者无所知,就不可能理解那被定义的较低者。因此,除非知道那自有的存在者(ens per se),就不可能清楚地知道其他特殊实体的定义。而要能认识自有的存在者,除非知晓其特性,这些特性乃一(unum)、真(verum)、善(bonum)。但是,存在者可思考为不充足的和充足的、不完满的和完满的、潜能的和现实的、派生的和单纯的、部分的和全体的、迁移的和固定的、依他的和自有的、混合非实有的和纯粹的、依附的和绝对的、在后的和在先的、可变的和不变的、单一的和组合的,并且只有通过积极肯定的才能认识消极的、有缺陷的。因此,我们的理性要能理解任何受造的存在者,必须为对最纯粹的、最现实的、最充足的、最绝对的存在者的理解所帮助,这存在者是最单纯的和

永恒的,在其纯然性中有着万物存在的理由。理性如果没有对毫无任何缺陷的存在者的认识,又怎么可能认识那有缺陷和不充足的存在者?其余类推。但是,只有当理性确切地知道了那些命题是真实的,才能说它真正领会了那些命题的意义。这种知道乃是知道自己不可能在那些领会中出错,因为他知道那真理不可能不是这样,从而他也知道那真理是永恒不变的。但是,由于我们的心灵是可变的,故只有靠那绝对永恒不变的、不可能是可变的受造物的光的照耀,我们才可能看见那永恒不变地闪耀的真理。因此,人是在那到这世上照耀一切世人的光中认识真理的,这光是真光,是在太初便与上帝同在的圣言。然而,我们的理性只有看见结论必然地来自前提时,方才真正理解了结论的意义。因为结论既可能是必然的,也可能是偶然的。例如:如果人跑,那是因他被推动了。对这类必然性的理解不仅发生于存在着的事物中,也发生在尚未存在的事物中,即确有现实的人在跑,他必然是被推动了;即使没有现实的人在跑,这命题仍然成立。因此,这类结论的必然性不来自存于质料中的事物,因为存于质料中的事物只能是偶然的;它也不来自存于灵魂中的事物,因为只存于灵魂中而不存于现实中的东西只能是虚构。因此,它只能来自于永恒技艺中的范型。正如奥古斯丁在《论真宗教》中所说:一切真正的推理之光皆被那永恒的真理所点燃,并努力向那永恒的真理迈进。这清楚地表明,我们的理性同永恒的真理紧密相连,理性如无永恒真理的指导是不可能确切地捕捉住真理的。因此,如果贪欲和幻象不阻碍你,也不如云雾一样置于你和真理之光中间,凭你自己就可看见指导你的真理。

4.理性的选择作用表现在咨询(consilio)、判断(iudicio)和愿望(desiderio)中。咨询即寻求这个和那个相比谁是更好的,但除非一物更接近于至善,不可能说它是较善,而接近至善无非是说它更类似于至善。因此,要知道谁比谁更善,除非知道谁更类似于至善;而要知道谁更类似于至善,除非知道至善本身。因为除非我认识和知道彼特,我不可能知道谁与彼特相似。所以,对于一切咨询,必先有至善的观念。对咨询的事加以正确判断须通过某项法则,但除非该法则是正确无误的,并且它自身不应再受判断,则不可能依这法则作出正确的判断。然而,我们的心灵对自身可进行判断,由于我们的心灵不可能对它用以作出判断的法则作出判断,故这法则比我们的心灵更高,通过它我们的心灵对其印象进行判断。但是,惟有人的心灵的创造者比人的心灵更高。

因此，对事物的判断，追溯到最后，我们必然会涉及到那神圣法则。我们主要渴望那最能推动我们的事物，而这最能推动我们的，即我们所爱慕的，人最爱慕的莫过于幸福(beatum)。但是，除非依至善并实现其最终目的，不可能有幸福。人欲求的，无非是至善，或引人通向至善的东西，或与至善有某种相似的东西。至善之力是如此巨大，以至于它不可能不因对它的愿望而为受造物所喜爱，但是，如果把它的肖像当作至善本身，这将大错特错。看，灵魂怎样接近上帝，记忆怎样接近永恒，领悟怎样接近真理，选择力怎样依其作用引人走向至善。

5.上述官能的次序、源由和作用引人走向至善的三位一体。领悟出于记忆如同子出于父母，因为只有当保存于记忆中的肖像反映于理性中时，我们才能有所理解，而这肖像即是语言。爱则来自于记忆和领悟，产生于二者之间的联系。人的心灵有三种官能，即创生、语言和爱，它们都寓于灵魂中而成为记忆、领悟和意志，它们是同实体的、同等的和同时的，又彼此相互包含。因此，如果上帝乃完满的精神，他就有记忆、领悟和意志，也就有了生于他的圣言和出于他的爱，这三者必须被区分开，这一个为另一个所创生，不是本质似地创生(essentialiter)，也不是偶然式地创生(accidentaliter)，而是位格式地创生(personaliter)。因此，当心灵反省自身，由自身就如同由一面镜子去沉思圣父、圣言、圣爱的至善的三位一体，这三个位格是同永恒、同等和同实体的，他们每一个都寓存于其他二位中，然而彼此却不相同，但三位却是一个上帝。

6.灵魂除了通过作为上帝肖像的三种官能沉思其本源的圣三一外，在科学之光的帮助下，它也能沉思圣三一，科学主要从三个方面来实现、描写、表现至善的三位一体。因为一切哲学要么是自然的(naturalis)，要么是理性的(rationalis)，要么是道德的(moralis)。自然哲学探索存在的原因，因而引人认识圣父的万能；理性哲学探索理解的理由，因而引人认识圣言的智慧；道德哲学探究生活的法则，因而引人认识圣灵的至善。进而自然哲学分为形而上学(metaphysicam)、数学(mathematicam)和物理学(physicam)。形而上学研究事物的本质，数学研究事物的数字和形象，物理学研究事物的性质、能力和表现出的功用。因此，形而上学引人认识第一始元，即圣父；数学引人认识他的肖像，即圣子；物理学引人认识圣灵的礼物。理性哲学分为使人擅长表达的语法学(grammaticam)，使人擅长辩论的逻辑学(logicam)，使人擅长劝解和打动人心的修辞学(rhetoricam)，这同样暗示了至善的三位一体的奥

秘。道德哲学分为修身的(monasticam)[①]、齐家的(oeconomicam)[②] 和治国的(politicam)[③]。个人的修身哲学暗示了第一始元的非受生性,家政哲学暗示了圣子的亲情,政治哲学暗示了圣灵的慷慨。

7.但是,一切科学都具有正确、永不错误的准则,犹如从永恒法则中降至我们心灵的光线。因此,只要不是瞎子,我们那为如此耀眼的光芒所照亮和倾注的心灵定能由自身而静观那永恒的光明。这光的照耀和对它的注视使智慧者惊奇赞叹,使不肯相信以求理解的无知者感到迷惑,正如先知所说的:你神奇地从永恒的群山中发出光芒,使愚顽者心志迷乱。

第四章 论在因上帝无私的赠予而获得改造的上帝的肖像中对上帝的沉思

1.我们不仅通过我们自己,而且还在自己之中静观到第一始元。这比前一阶段更高,故这种方式成为静观上帝的第四阶段,然而看起来奇怪的是,前面显明上帝是如此地接近我们的心灵,却极少有人能在自己内沉思到第一始元。显然原因在于,人的烦神于俗务而被扭曲的心灵不能凭借记忆进入自己;为幻象蒙蔽双眼的心灵不能凭借领悟回返自己;为贪欲所引诱的心灵不能凭借渴望内心的甘甜和精神的喜悦回归自己。因此,心灵整个地沉醉于可感事物中,不能回归自己,即回归于上帝的肖像。

2.跌倒的人,如无他人的襄助、扶他起来,必偃卧于原地。同样,如果没有在基督中取得人的形式的真理,把因亚当(Adam)而折损的先前的梯子修复并自己成了新的梯子,我们的灵魂也不可能从可感之物中起身而看见自己和在自己中的永恒真理。因此,如果不凭藉基督,无论人的本性之光和获得的科学之光是如何的耀眼,都不能进入自己并在主中享有快乐。基督说:我是门,凡经由我进来的,必得救,他可以进可

① 修身的:monasticam,一般译为修道的。

② 齐家的:oeconomicam,一般译为家政学,本意为家庭经营管理。该词来自希腊语,其词根为 oecos,即家庭。色诺芬(Xenophon,428—354 BC.)曾著有 Oeconomicus。

③ 治国的:politicam,现一般译为政治学,该词来自希腊语,其词根 polis,本意为城邦。

以出，并寻得草吃。但除非我们相信他、渴望他、爱慕他，我们就不可能接近这门。因此，如果我们想进入乐园，享受真理的果实，就必须凭藉对上帝和人的中保(Mediator)耶稣基督的信、望、爱，基督犹如乐园中的生命树。

3.因此，这神学的三种德性(即信、望、爱)应披戴在我们心灵的肖像上。通过它们，我们的灵魂被净化，由此肖像得到改造而相似于天上的耶路撒冷，成为战斗的教会的一员。根据使徒保罗，教会乃天上的耶路撒冷的后裔。他说：那在上的耶路撒冷是自由的，它是我们的母亲。所以，灵魂应相信、渴望、爱慕耶稣基督，他是成肉身的、非受造的、启示的圣言，即他是道路、真理和生命。当灵魂通过信仰而相信基督，即相信那非受造的圣言，这圣言乃圣父的言和光芒，那精神性的听觉和视觉就得以恢复，听觉可以接受基督的言论，视觉可以看见他的光的光芒；当灵魂通过渴望而接受了启示的圣言，那精神性的嗅觉因愿望和意愿而恢复；当灵魂通过爱而拥抱了成肉身的圣言，从而因这圣言获得快乐，并因爱的迷狂(exstaticum amorem)而超越至他，那精神性的味觉和触觉便恢复了。通过精神性感官的恢复，当灵魂看见、听到、嗅到、尝到并拥抱其新郎时，它就犹如新娘般咏唱着《歌中之歌》(Canticum canticorum)[1]，这歌是专为行进在第四阶段中的静观的练习者所作，惟有接受它的方能领会它，因为这主要不是理性的思考，而是情感的体验。在这个阶段，凭藉内在感官的恢复，人可感觉到美中的美，听到和谐中的和谐，嗅到芳香中的芳香，尝到甘甜中的甘甜，领略到快乐中的快乐。这时，灵魂因热忱、惊叹、雀跃，即《歌中之歌》中所描绘的三种欢呼而抵达心灵的超拔(mentales excessus)。首先是通过热忱的倾泻，灵魂状如烟柱，散发着没药和乳香[2]；其次通过极端的惊叹，即为光照所指引，看见她的新郎而发出的惊叹，灵魂宛如晨曦、月亮和太阳。第三是通过欢呼雀跃，灵魂因享受至甘甜的快乐而完全依偎着她的爱人。

4.当这些都得以实现后，依其对天上耶路撒冷的相似程度，向上攀登的我们的心灵阶梯得以建立，但正如约翰在其《启示录》中所看见的，惟有凭借恩典事先降人人心，人才可能进入天上的耶路撒冷。然而，只

---

① 即圣经《旧约》中的《雅歌》。

② 没药和乳香：耶稣降生时，东方三博士献上的礼品。没药，乃一种植物分泌的胶汁，有浓郁的香味。乳香，也是一种香料。

有当肖像受到改造，即被净化、照耀和完善，通过神学的德性、精神感官的快乐和超拔的出神（suspensiones excessuum），我们心灵的阶梯才得以建立，它才降入人心。这样，当报告（nuntiatio）、宣讲（dictatio）、引导（ductio）、指示（ordinatio）、加强（roboratio）、命令（imperatio）、承受（susceptio）、启示（revelatio）、恩膏（unctio）这九种与天使的九个等级相关的行为被安置于人心，人心就为这九个等级序列所点缀。前三种是关于人心灵中的本性，接下来的三种是关于人心灵中的勤勉，后三种是关于人心灵中的恩典。当这些都具备后，灵魂通过进入自己而进入天上的耶路撒冷。那时，当灵魂看见天使的品序时，也就在天使中看见了上帝，上帝寓于他们中，并在他们中完成其全部工作。因此贝尔纳（Bernardus）对教皇犹金（Eugenius）说：上帝的爱体现于撒拉弗（Seraphim），他的真理体现于基路伯（Cherubim），他的公正体现于德乐尼（Thronus），他的威严体现于神权天使（Dominatio），他的原始体现于主权天使（Principatus），他的救恩体现于神力天使（Potestas），他的德性体现于神德天使（Virtus），他的光明体现于天使长（Archagelus），他的仁慈体现于安琪尔（Angelus）。这一切都显明，上帝以其最丰富的爱的赠予寓居在人的心灵中，通过在心灵中对他的静观，我们可看见上帝，那万有中的万有（omnia in ominibus）。

5. 如同哲学有助于前一阶段的沉思，对神赐予的圣经的思考尤其有助于这一阶段沉思。因为圣经主要是关于人的救赎的。因此，它主要论及信仰、希望和爱，尤其是爱。通过这些德性，人的灵魂得以改造。使徒曾这样谈论爱，说爱是诫命的目的，因为它体现在纯洁的心灵、善良的良知和真诚的信仰中，它成全了律法。我们的救主也曾断言，全部律法和众先知悬置了两条同样的诫命，即爱上帝和爱邻人。这两种爱都体现在教会惟一的新郎耶稣基督身上，他既是邻人又是上帝，既是兄弟又是主子，既是朋友又是君王，既是非受造的圣言又是成肉身的圣言，既是我们的创造者又是我们的改造者，他犹如原始和终结，他也是至高的顶点，他净化、照耀、迎娶他的新娘，即整个教会以及每一个神圣的灵魂。

6. 整部圣经都是关于这阶梯和教会体制的，通过它我们被教导，从而被净化、照耀和完美。在它里面存在着三种律法，即自然的、圣经的和恩典的；或更好地依其三个主要部分分为净化我们的摩西律法，照耀我们的先知启示，以及完美我们的福音教导；或最好说成依其三种精神性理解而分为净化我们使之诚信生活的比喻部分（tropologicus），照耀

我们使之明达领悟的寓言部分(allegoricus),以及因心灵超拔和获悉甘美绝伦的智慧而完善我们的奥秘部分(anagogicus)。这最后完善我们的奥秘部分依前述三种神学德性、精神感官的改造、前述三种心灵的超拔以及心灵运动的九步阶梯而实现,通过它们我们的心灵进入自己,在那儿我们于神圣的光辉中看见上帝。在这光辉中,我们的心灵睡眠和安息于和平中,犹如止息于床榻上。那时新郎将恳求说:不要叫醒我所亲爱的,等她自己情愿。

7.我们从这二个中间阶段进入我们自己,犹如在受造的肖像的镜子中静观上帝,这二个中间阶段好比专为飞翔而显于撒拉弗身上的中间的二个翅膀。我们可以理解,在第三阶段,我们灵魂的天赋能力凭其运作、习性和获得的知识引导我们迈向上帝;在第四阶段,因上帝无偿赐予的三种神学德性、精神感官以及心灵的超拔,我们的灵魂的官能得以改造,从而引导我们走向上帝。此外,我们还通过人的心灵的净化、照耀和完美的阶梯被引向上帝,我们也为天使赠给我们的圣经的启示阶梯而被引向上帝。正如使徒所说:律法是藉天使经过中保之手而给予的。最后,陶冶我们的心灵使其逐步迈向天上耶路撒冷的九种行为也引导我们走向上帝。

8.当我们的心灵为上述一切可理解之光所充满,我们的心灵便会成为上帝神圣智慧的居所,成为上帝的女儿、新娘和女友,成为基督元首的肢体、姐妹和子嗣,成为圣灵的殿堂。这宫殿奠基于信仰之上,因希望而增高,并由于心灵和肉体的神圣性而献给上帝。这全来自于基督最真挚的爱:赐给我们的圣灵将爱浇灌在我们的心中,没有圣灵我们不可能知晓上帝的秘密。这好比除了人的灵,谁知道人的事?同样,除了上帝的灵,也无人知道上帝的事。因此,我们扎根、坚定于爱中,以便同众圣徒一道明白那永恒的长、慷慨的宽、威严的高以及审判一切的智慧的深。

第五章 论通过上帝的首名即“存在”对神圣至一的沉思

1.我们不仅在我们的身外以及进入我们的内心去静观上帝,而且也可通过在我们之上者去静观上帝。在我们身外者即上帝的痕迹,在

我们的内心者即上帝的肖像，在我们之上者即永恒的真理之光，我们的心灵直接依这真理而成。娴熟于第一种方式者已进入幕帐前的庭院，熟练于第二种方式者则已进入圣所，而操习第三种方式者，则同最高祭司一起进入那圣所之圣所（sancta sanctorum）。在那儿，遮掩着施恩座[①] 的光荣的二位基路伯在约柜[②] 上，我们将这两位基路伯看作是静观上帝的不可见和永恒的两种方式或两个阶段，一种是关于上帝的诸本质，另一种是关于上帝的位格。

2. 第一种方式，首先和主要着眼于上帝乃存在本身（ipsum esse），并称它为上帝的首名；第二种方式着眼于上帝乃善本身（ipsum bonum），并认为这也是上帝的首名。前一名称特别属于旧约，主要宣告神圣本质的至一性，故上帝对摩西说：我是自有永有（ego sum qui sum）[③]；后一名称特别属于新约，意指位格的复多性：要以圣父、圣子和圣灵之名施洗。因此我们的导师基督欲将恪守律法的青年提升至福音的完满时，首先并确切地将善名归于上帝。他说：除了惟一的上帝外，无人是良善的。因此大马士革（Damascenus）的约翰[④] 追随摩西，称存在是上帝的首名；而狄奥尼修斯追随基督，称善为上帝的首名。

3. 因此，欲静观上帝的不可见直至其本质的至一性，首先应着眼于上帝乃存在本身，他乃存在本身是如此地确切无疑，以至于他不可能被思考为不存在，因为至纯的存在本身一定得排除一切不存在，犹如虚无（nihil）排除了一切存在。因此，犹如彻底的虚无绝对不具有任何存在及其性质，存在本身也绝无任何不存在，无论其为现实的不存在还是潜能的不存在，真的不存在还是我们主观预想的不存在。但是，出于不存在是存在的缺失（privatio），除非通过存在它无法得以理解，然而，存在却不能通过不存在来理解。由于一切可被理解的，要么是不存在，要么是潜能的存在，要么是现实的存在，因此，如果不存在只能通过存在而理解，潜能的存在只能通过现实的存在而理解，并且存在本身又是指存

---

① 施恩座，也译为赎罪盖。

② 约柜，即存放约书的柜子，象征上帝的临在，乃最神圣的圣物。其盖子用纯金作成，名施恩座。可参见《旧约 出埃及记》25.10－22。

③ ego sum qui sum，直译应为：我是我所是。

④ Damascenus 即 Joannes Damascenus（约 675—749），中世纪早期基督教希腊教父，出生于大马士革。曾公开反对东罗马帝国的“圣像破坏”政策，著有《知识之源》等，公元 787 年尼西亚大公会议尊其为值得敬仰的教会人物之一。

在的纯粹现实性，那么，存在本身就首先成为可理解的，并且它是纯粹现实的。但是，这样的存在不会是个别的存在(esse particulare)，也不会是类的存在(esse analogum)，因为个别和类的存在绝没有纯粹的现实性，它们不是绝对的存在。所以，剩下的是，存在本身只能是神圣的存在(esse divinum)。

4. 我们理性的盲目真是到了令人吃惊的地步，因为我们对于首先看到的，并且没有它就不可能认识任何事物的东西居然不加考虑。通过光我们才能看见其他事物，然而我们的眼睛因专注于五花八门的东西而看不见光，即使看了也不注意。同样，我们的心目只专注于特殊的、普遍的存在者(entia particularia et universalia)，却不注意那超越一切存在者的存在本身，即使它首先与我们的心灵相遇，并通过它而注意到其他的存在者。因此，极其明显的是：我们的心目对于自然界中最明显的，就如同蝙蝠对于光。因为人的眼目既然习惯于观看存在者的阴影和可感事物的幻象，当它注视那最高存在的光时，似乎它什么也看不见。其实，这种昏暗正是我们心灵的最大光明，就如眼睛看见纯粹的光时，它似乎一无所见。

5. 因此，如果可能的话，你应去看那至纯的存在本身。你会发现，这存在本身不可能被思考为来自其他的存在者，他必然被思考为绝对的第一存在，因为他绝不可能来自虚无，也不可能出自于其他存在。如果这存在自身不是自有永有的，那他是什么？你会发现他是没有任何不存在性的存在，是无始无终的永恒存在；你也会发现，他除了是存在本身外，不可能在他身上加任何东西，这样他就是至单纯的存在，非组合的存在；你还将发现，他不是可能性的存在，而是至现实的存在，因为一切可能性的东西在某种意义上都具有某种不存在性，因此他是至现实的存在；你还会发现，作为存在本身，他不能有任何缺陷，故他是最完美的存在；最后你会发现，他没有任何多样性，故他是最单一的存在。

因此，这纯粹的、单一的、绝对的存在，是原始的、永恒的、至单纯的、最现实的、最完满的、最惟一无二的存在。

6. 以上各点是如此地确切无疑，凡理解了存在本身的人不可能反对它们，并且一个必然推出另一个。由于这存在是单纯的，故它绝对是第一的；既然它是绝对第一的，就不可能是被他物所造的，因而是永恒的。同样，因为他是第一、永恒的，故不会是从他物来的，因而是至单纯的。同样，既然他是第一、永恒、至单纯的，故他绝不可能是混有可能性

的现实，因而是完全的现实。同样，由于他是第一、永恒、至单纯、完全现实的，故他是最完满的，这样的存在绝不会有缺陷，也不可能对他有所增加。由于他是第一、永恒、至单纯、完全现实、最完满的，故他是至惟一的。对上述各式各样的称呼，都可以在之前加上“最”、“至”，而“最”、“至”仅对于惟一无二者才是恰当的。因此，如果上帝称作是第一、永恒、至单纯、完全现实、至完满的，则只可能把他思考为存在本身，这存在本身只能是惟一无二的。因此，“以色列人，请听，你的上帝是惟一的上帝”。如果你在纯洁心灵中质朴地看到这一切，你便在某种程度上为永恒的光照所倾注。

7. 然而，还有使你惊叹不已的事。因为存在本身既是原始的又是最后的，既是永恒的又是最当下的，既是最单纯的又是最宏大的，既是最现实的又是永不改变的，既是最完满的又是无限的，既是惟一无二的又是无所不是的。当你看得更远一点，认识到他之所以是最后的，是由于他是最初的，这时你会因纯洁的心灵而惊叹这一切，你将会为更耀眼的光所倾注。正因为他是最初的，故他所做的一切都是为了自己，因而他必然是最终目的，是原始和归宿，是开端和终结。由于他是永恒的，故他是最当下的，因为永恒者不可能从其他存在者中来，也不可能背离自己，也不可能从一物过渡到另一物，因而他没有过去，也无将来，只能是现在。由于他是最单纯的，故他是最宏大的；也由于他是最现实的，故他是纯粹的现实，而纯粹现实者既无新的东西可获致，也无旧的东西可失落，因而他是绝不变化的。由于他是最完满的，故是无限的，因为最完满意谓着不可能设想出比他更好、更高贵、更有尊严的东西，因而也是不能有比他更伟大的，这样他当然是无限的。由于他是惟一无二的，故他是无所不是的，因为惟一无二乃一切众多普遍事物的原始，故他是一切事物的创制因(causa efficiens)、范型因(causa exemplans)和目的因(causa terminans)，即他是“存在的原因，可理解的理由和生活的法则”。因此，绝不能仅仅说他是万物的本质，他乃一切本质的最杰出、最普遍的原因，由于他的德性在本质上是至一的，故其结果是无限的和多不胜数的。

8. 我们再次说：由于他纯然是最初的、最后的存在，故他是至纯洁的、绝对的存在。因为他是永恒的、最当下的存在，故他包围并渗透了时间的一切绵延，仿佛既是圆心又是圆周。由于他是至单纯的，故他整个地在一切事物内，又整个地在一切事物外，因此“犹如一个只可理解

的球，它的中心无处不在，其球周却无处可寻”[①]。由于他是最现实和永不变动的存在，故他自己坚定不动而推动一切。由于他是至完满的和无限的存在，故他寓居于万物中却不为万物所限囿，他在万物之外却不为万物所排斥，超乎万物之上却不因此更高，支撑着万物却不因此低于万物。由于他是至惟一的和无所不是的存在，故他是“万有中的万有”(omnia in omnibus)，尽管万有是多而他是一，因为所有的范型和分有均出自于他的至纯一、最清晰的真理；故万物都来自于他，凭藉他，并在他之中，因为他是全能的、全知的、绝对的善。完全看见这些的人是有福的，正如他对摩西所说：我将所有的良善显示给你。

第六章　论在上帝的另一名即“善”中对至福的三位一体的沉思

1.在思考了上帝的诸本质后，应抬高理解的双眼去注视至福的三位一体，以便在一位基路伯旁放置另一位基路伯。然而，为了看清上帝的诸本质，存在本身是根本的原始和使人逐渐知晓上帝的其他本质的名称；同样，为了静观上帝的诸流溢(emanatio)，善是最主要的根基。

2.请看并注意：至善无非就是不可能想出比他更善者，这样的至善不可能正确地被思考为不存在，因为存在比不存在绝对地更好。这样的至善也不可能不被正确地思考为是三一，因为“善被称作是施与(diffusivum)[②]”，故至善定是最能施与者，但最能施与者必定是现实而内在的(actualis et intrinseca)，实体性而位格的(substantialis et hypostatica)，自然而有意的(naturalis et voluntaria)，自由而必然的(liberalis et necessaria)，无所欠缺而完满的(indeficiens et perfecta)。因此，除非那现实而同实体的创生永恒地存在于至善中，被创生的位格和创生的位格同样尊贵、和永恒原始的位格同样永恒原始，从而有着一位被爱者(dilec-

① 原文为：Quia simplicissimus, ideo totum intra omnes et totum extra, ac per hoc “est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam”。

② diffusivum，本意为向外扩散、弥漫，故也可译为流溢。这里，为了和另一个词emanatio相区别，并考虑到与“善”相搭配，译为施与。流溢论，是波纳文图拉神学思想的核心内容，emanatio和diffusivum表达的都是上帝的创造力。由此，可看出新柏拉图主义和奥古斯丁对波纳文图拉的影响。

tus)和一位共同被爱者(condilectus),有一位被创生者(genitus)和一位被发生者(spiratus),即存在着圣父、圣子和圣灵,否则至善绝不存在,因为他并没有完全地施与。由于在受造物中的暂时的施与仅仅是那永恒无限的善的点滴而已,故可以思考有比这更宏大的施与,即将其整个实体和本性完全施与给其他位格。因此,无论是事实上还是理论上,惟有至善者才具备这种施与。你以你的心目去注视那善的纯洁性,这善的纯洁性乃那原始的慈善者以无偿的、应得的以及二者兼具的方式去爱的一种纯洁行为,它也是一种自然而有意地极其充足的施与,也是一种用表达一切的圣言和赠予一切的恩赐而进行一种施与。这样你才能看见善的至高的通达性(summam boni communicabilitatem)必然要求有三一的圣父、圣子和圣灵。至善必须是最高的通达者,最高的通达者必须是最高的同实体者,最高的同实体者必须是最相似者,最相似者必须是最同等者和最同永恒者。上述这一切必然要求三个位格是亲密无间的,由于亲密无间,每一位格必然在其他位格中;并且由于三位一体的实体、德性和作为的不可分,每一位格皆与其他位格共同工作。

3.但是,当你静观这一切时,不要以为你在理解那不可理解的东西。在那儿,有六种情况强烈地把我们的心目引向震惊中。因为在那儿,每位位格各自独立但却最高地相通;位格是三却最高地共有一个实体;位格彼此不同却极其相似;位格虽有次序却极其同等;位格间虽有流溢与被流溢却极其一样的永恒;位格间虽有派遣与被派遣却极其亲密无间。看见如此令人惊奇的事谁能不起立惊呼呢?如果我们抬起我们的双目凝视那至高的善,我们必极其肯定地理解到所有这一切必定存在于至福的三位一体中。如果在那儿有着至高的共通性和真的好施,就肯定有着真的本源和真的区分;由于他们是整体相通而非部分相通,故整个地被授予,整个地被拥有,因而流溢者和创生者同被流溢者和被创生者各不相同,但他们本质上却同一。由于他们的特点各不相同,故必有各自的位格,并且位格为三;有着本源的流溢和非后来的而是本源的次序;也有着非空间变化的而是无偿启示的,体现派遣者对被派遣者权威的派遣。由于他们是同一实体,故也应在本质、形式、尊严、永恒性、实在性、无限性上同一。当你逐一对这些加以思考,你便静观了真理;当你将这些互相对照,你便会有至高出神的惊呼。因此,为了你的心灵通过惊呼而上升到可惊呼的静观,你必须同时思考这一切。

4.互相凝视的两位基路伯也显明了这一点。它们在施恩座上对视

的奥秘在于证实主在《约翰福音》中所说的：认识你惟一的真神，以及你所派遣来的耶稣基督，这就是永生。故我们不仅应赞叹上帝的诸本质以及在他之中的位格，而且还要通过比较，更加赞叹将神性和人性结合于基督位格中的奇迹。

5.如果你是一位静观上帝诸本质的基路伯，并且惊异上帝既是原初的神圣存在又是最后的神圣存在，是永恒的神圣存在又是最当下的神圣存在，是最单纯的神圣存在又是最宏伟、不受任何限制的神圣存在，是整个地在事物中却绝不为事物所限囿的神圣存在，是最现实而永不变动的神圣存在，是最完美而无所增减的神圣存在，是不可限量而永无终结的无限的神圣存在，他拥有一切，他是一切德性、一切真理、一切良善；那么请你凝望施恩座并惊呼，因为在那儿，第一始元同最后者、上帝同第六天形成的人结合在一起；永恒者同暂时性的人，即期满时降生于童贞女的人结合在一起；至单纯的同至复合的，至现实的同倍受苦难和要死的，至完满、无限的同低微的，至一而无所不是的同组合而异于他物的人即耶稣基督结合在一起。

6.如果你是另一位静观上帝位格的基路伯，并且惊异这三个位格各有特性而又互通一切，位格有三而又共一实体，各自不同而又极其相似，虽有次序却又同等，虽有创生与被创生却又同永恒，虽有派遣与被派遣却又亲密无间，即圣父派遣圣子，圣父、圣子派遣圣灵，但圣灵却总是与圣父和圣子同在并从未离开他们；那么请你凝望施恩座并惊呼，因为在基督里面虽有圣三的实体和两个本性却是一个位格；虽有多个意志却绝对和谐同意；其神性和人性虽各有特点却可同样对之祈祷；虽有不一样的尊严却接受同样的崇拜；虽各有不同的地位却同样凌驾于一切之上；虽各有不同的权力却同样主宰万物。

7.在这沉思中，人的心灵得到完满的照耀，就犹如在创世的第六天人依上帝的肖像被创造出来时一样。如果肖像是表达出来的模样，当我们的心灵在本性上乃上帝不可见的肖像的上帝之子基督内静观到我们的人性如此令人惊讶地被抬举，如此无法言说地与上帝结合为一，看见最初者与最后者，至高者与最低者，圆心与圆周，原始与终结，原因与结果，创造者与受造者结合为一，看见那"内外都写着字的书"，那时我们的心灵便已达到某种完满境界，从而与上帝一道在第六阶段犹如在创世的第六天，并获得其完满的照耀。此时，我们的心灵除止于安息日外别无他求，在安息日里，人的心灵的洞察力因心灵的超拔而从它业已完成的工作中安息。

第七章　论心灵的超拔和迷狂，在那儿，理性得以安息，而情感则通过心灵的超拔整个地转向上帝

1.走完这六个阶段的沉思就如同走完了真的所罗门王座前的六个台阶，那时将抵达于和平中。那时，真正的和平者将安息于心灵的和平中，就如同安息于心内的耶路撒冷。这六个阶段的沉思也如基路伯的六只翅膀，通过它们，真的静观的心灵因充满着上天智慧的光照而向上飞奔。这六个阶段的沉思也如同创世的六天，心灵须在这六天内操练自己，然后才能获得第七日的安息。我们的心灵首先通过自己身外的痕迹以及在这痕迹中沉思了上帝，其次通过自己内部的肖像以及在这肖像中沉思了上帝，最后通过凌驾于我们之上的神圣的光的肖像以及在这光中，依据道路和我们心灵操练的情况去沉思上帝。到第六阶段时，我们的心灵便在第一始元和最高原始中沉思上帝，在上帝和人的中保耶稣基督中沉思上帝，在那些绝不可能在受造物中发现的、超出了人的理性的一切洞察力的奇迹中沉思上帝。接下来，通过对上帝的沉思，我们不仅超越了这可感的世界，而且也超越了自身。在这超越中，基督就是道路和门，是梯子和车子，犹如安置于约柜上的施恩座和永世隐藏其中的奥秘。

2.凡全面转向注视那施恩座，以信、望、爱、热忱惊叹、雀跃、欣赏、称赞和欢呼之情注视悬于十字架上的基督的，便是与基督一道同庆逾越节；以十字架上的棍杖渡过红海；由埃及进人旷野，在那儿品尝隐藏的吗哪(Manna)；同基督安息于坟墓中，如同外面的死者一样；并在道路可能的范围内，体验到基督在十字架上向与他一起被钉的强盗所说的话：今天你将与我同在乐园中。

3.这一切也曾显示在真福者弗朗西斯身上，当他在那高山上达到静观的超拔时，我也曾在那儿用心钻研书中所记的一切，这时，出现了被钉于十字架上的六翼的撒拉弗。这件事乃是我和许多其他人从当时与他在一起的伙伴那儿听来的。此时，他通过静观的超拔而逾越至上帝，成为静观者的完美楷模和行为的完美榜样，犹如另一个雅各和以色列。上帝更多地是以弗朗西斯的表率而不是他的言论使所有真正精神

性的人进入那静观的超拔。

4. 但是在这超越中，如果要使它完满，应放弃所有的理性行为而使全部情感之巅转向上帝并上帝化(transferatur et transformetur in deum)。这是神秘和极其隐秘的，除获得者外无人知晓；除真正渴望者外无人可获得；除为基督派遣于世的圣灵之火刻骨铭心地点燃外，无人可渴望。因此，使徒曾说：这神秘的智慧乃圣灵所启示。

5. 因此对于这点，本性全然无能，勤勉也用处不大，故应少作追问，多靠恩膏；少事言谈，多注意内心的喜悦；少事言说与写作，完全仰赖上帝的恩赐即圣经；少甚至完全不凭借受造物，完全依靠本质的创造者，即圣父、圣子和圣灵，并同狄奥尼修斯一起向三一的上帝说："三一的上帝，你是超越诸本质的本质，超越诸神的神，超越诸善的善，你是基督徒神学智慧的监察者。请你引导我们走向那决不可认识的极度光明的和最崇高的神秘训令的顶峰。在那儿有着崭新的、绝对的、无法言说的神学奥秘，它隐藏于极度光明之后，犹如使人静默的黑暗。这黑暗比一切光明更为光明，比一切耀眼之物更为耀眼。在这黑暗中，一切都在闪耀，理性充满着不可见的至善，这至善超越了一切的善"。这些是向上帝呼求的，但也是写给朋友的，故也应和狄奥尼修斯一起对朋友说："哦，朋友！你如致力于神秘的静观，请坚定你的旅程，抛弃感官和理性的运作，抛弃一切可见和不可见的东西，抛弃一切存在和不存在的东西，尽可能地保持无知，同那超越一切本质和知识者合一。这也就是凭借纯洁心灵的超拔超越你自己和一切不可测度的东西，抛弃一切并从一切中解放出来，那时你便跃登于神圣黑暗的至高本质的光芒中"。

6. 但是，如果你询问上述种种怎样才能实现，请寻求恩典不要理论，要渴望不要理解，要祈祷的呻吟不要诵读的勤奋，要新郎不要教师，要上帝不要人，要请教黑暗不要请教光明。关键不在于光而在于完全燃烧起来的火，在于将非凡的恩膏和火热的情感一起卷入上帝的火；这火就是上帝，而这火的炉灶就是耶路撒冷。基督曾在他渴望受苦受难的热忱中登临于此，也惟有他曾真正领会这热忱，他说：我的灵魂选择了十字架，我的骨选择了死。谁喜爱这死亡便能看见上帝，因为这是绝对真实的：看见我的人不能存活(Non videbit me homo et vivet)①。因此，我们要死亡，要进入黑暗中，要使焦虑、贪欲、幻象归于宁静，要同被

① 当摩西请求上帝显露他的荣耀，上帝对他说了此话。见《旧约·出埃及记》33.18－20

钉的基督一道由这世界到圣父那儿,以便当他向我们显示自身时,我们同腓力(Philippus)[1] 一起说:对我们来说,这已够了;同保罗一起倾听:我的恩典对你们已够了;同大卫一起欢跃着说:我的肉体与我的心已憔悴,但上帝是我心里的力量,是我的福分,直到永远。愿上帝永受赞美,愿所有的人说:成了,成了。阿门。

① 腓力(Philippus),也译为斐理伯,耶稣十二门徒之一。

论学艺向神学的回归

1.雅各(Iacobus)[①]在其书信的第一章中讲:"各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的,从众光之父那里降下来的"(《雅各书》1,17)。在这段话中,涉及到了一切光照的起源,并且它也暗示了各种各样的光丰富地从那本源之光流溢而出。虽然一切认识的光照都是内在的,但我们还是可以合理地把它们区分为外在的光明,即机械技艺之光(lumen artis mechanicae);较低级的光明,即感性认识之光(lumen cognitionis sensitivae);内在的光明,即哲学认识之光(lumen cognitionis philosophicae);较高级的光明,即恩典和圣经之光(lumen gratiae et sacrae Scripturae)。第一种光是为了技艺的种类而照耀,第二种光是为了自然的形式而照耀,第三种光是为了理性的真理而照耀,第四种亦即最后一种光是为了拯救的真理而照耀。

2.第一种光是有关诸技艺的,由于它们是外在的并且

---

① 雅各(Iacobus):《新约》中名叫雅各的不止一人,这里的雅各,有些学者认为是耶稣十二门徒之一亚勒腓的儿子雅各(又称小雅各),有些学者认为是耶稣的弟弟雅各。——译注

是为了满足肉体的需求而被发明，故称之为机械技艺之光；又因为它或多或少总是服务性的，并且低于哲学的认识，故理应称之为外在的光。这种光又被分为七种，与雨果(Hugo)在《教授法》中列举的七种技艺，即纺织(lanificium)、军械(armatura)、农业(agricultura)、狩猎(venatio)、航运(navigatio)、医药术(medicina)、戏剧(theatrica)(《教授法》，Ⅱ，C. 21；PL176，700)相对应。它们足以满足人生。因为一切机械技艺或是为了慰藉与舒适，或是为了驱除忧愁与困苦，或是为了有所助益和带来愉悦。正如贺拉斯(Horatius)[①] 所说：

“诗人写诗出于有益或愉悦人生。”

他又说：

“将有益和快乐结合起来的人，定受众人称赞”[②](《诗艺》，V. 333；343)。

提供慰藉和快乐的技艺是戏剧，它是游戏的艺术，包含所有的娱乐消遣，诸如唱歌、演奏、雕塑以及哑剧等。为人的肉体提供舒适便利或好处的技艺，或是有关日用的，或是有关饮食的，或是弥补二者之不足的。至于日用，如其质地是柔软温和的，则是纺织；如其质地是坚韧结实的，则是军械和冶金，包含所有的制造业，或是用铁及其他金属，或是用石头，或是用木料。

有益于饮食的技艺可以分为两种，因为我们可能吃素或吃肉。农业提供素食，狩猎提供肉食。也可以这样讲，有益于饮食的技艺可分为两种：增加食物的产量和品类的是农业；准备丰盛的菜肴的是狩猎，它包括准备食物、饮料以及佳肴等各个方面，涉及到面包师、厨师及酿酒师，但之所以仅以一个部分(即狩猎)来命名，是就其最主要的方面来考虑。

弥补二者(日用和饮食)之不足的技艺可分为两种：一种是弥补二者之欠缺的航海技艺，在它下面包含了各种商业技艺，既可能是有关日用的，也可能是有关饮食的；另一种是摒除障碍及灾难的医药技艺，它包括调制药丸、药汁及软膏，以及外科的创伤治疗和病肢的切除。然而戏剧是单一的。显然(这七种技艺)是充足的。

3. 为了理解自然的诸性质而照耀我们的第二种光是感性认识之

---

① 贺拉斯(Horatius，约65～8 BC)，罗马著名诗人，著有《诗艺》、《讽刺诗》等。

② 定受众人称赞，原文为 omne tulit punctum，本意为获得全票。——译注

光，由于感性认识开始于人的低级官能，并且靠有形体的光的帮助而获得，故理应称之为低级光明。这种光按人的五种感官而分为五种。奥古斯丁(Augustinus)在《论创世纪》第三卷中，根据光产生的性质认为这五种分类是充足的：光如果是出于有形事物的区分或其本身的固有完美和某种纯洁性，这种光乃视觉之光；如与空气相混合，则为听觉之光；如与蒸气相混合，则为嗅觉之光；与液体相混合，则为味觉之光；与粗糙的土石相混合，则为触觉之光。由于灵魂也有光的可感性质，故它滋生于清澈、通达的神经系统中。五种感官依据其清浊的多少而彼此不同。由于世界上单纯的物质有五种，即四元素(quatuor elementa)和第五本质(quinta essentia)，人也具备同它们相对应的五种感官以便能了解一切物质的性质，因为除非通过器官和对象之间的某种相似性和对应性，我们一无所知，为此感官乃天生的器官。证明感官之充足尚有其他方式，但奥古斯丁已赞同上述证明方式，并且看起来又是合理的，因为器官(organum)、中介(medium)和对象(objectus)间的配合已足够认识事物的性质。

4. 为了探究可理解的真理而照耀我们的第三种光是哲学认识之光，它之所以又称为内在之光，是由于它寻求的是事物的内在和隐蔽的原因，这来源于人固有的学说原理和天赋真理。这种光可分为三种，即理性之光(lumen rationale)、自然之光(lumen naturale)和道德之光(lumen morale)。其充足性可这样来理解，即有语言(谈话)的真理，事物的真理和品格的真理。理性之光探究语言的真理，自然之光探究事物的真理，道德之光探究品格的真理。也可以这样来理解：由于上帝是事物存在的原因，也是事物可以理解的理由，又是生活的法则，故应在至高的上帝中去探究事物的创制因(causa efficiens)、形式因(causa formalis)或范型因(causa exemplaris)以及目的因(causa finalis)。认识事物存在的原因的物理学，认识事物可以理解的理由的逻辑学，认识生活的法则的道德学或实践学问，均在哲学的光照中。第三种理解方式是这样的：尽管哲学认识之光照耀的是理性本身，但这可以是三方面的：指导行动的是道德之光，指导理性本身的是自然之光，指导解释说明的是语言之光。这样，人在生活的真理、科学的真理和语言的真理诸方面都得到照耀。

人用语言来表达自己有三，即形成自己的思想概念，尽量地使人相信以及激起他人的爱或恨。这样一来，语言哲学或理性哲学又有三，即

语法学(grammatica)、逻辑学(logica)和修辞学(rhetorica),语法学是为了表达,逻辑学是为了教授,修辞学是为了打动人心。语法学着重于理性的理解,逻辑学着重于理性的判断,修辞学着重于理性的打动人心。因为理性通过恰当的语言而理解,通过真实的语言而判断,通过优美的语言而感动,因此这三门科学从这三个方面去研究语言。

此外,我们的理性在判断时为形式理由所指导,而形式理由可从三方面加以考虑:和质料相对,称为形式理由(rationes formales);和灵魂相对,称之为理性理由(rationes intellectuales);和神圣智慧相对,称之为理念理由(rationes ideales)。因此,自然哲学确切地分为三,即物理学、数学和形而上学。物理学是从自然能力和种子理由(rationes seminales)方面来探究事物的产生和毁灭;数学是从可理解的理由方面来探究抽象的形式;形而上学是从理念理由来认识一切存在,并上溯至第一原理,万有皆依理念理由而出于第一原理,或者说,形而上学将万物之开端、终结和范型均归之于上帝;即使在形而上学里关于理性理由尚存在着某些争论。

最后,对行为和品格的指导有三,即有关个人生活、家庭生活和公民生活,因此道德哲学也有三,即修道哲学(monastica)、家政哲学 (oeconomica) 和政治哲学 (politica) 。它们依上述三种方式而区别开来,正如其名称所显明的。

5.为了拯救的真理而照耀我们的第四种光是圣经之光,由于它所显明的超越于人的理性之上,并且不是靠人的发现,而是通过来自光明之父的启示而获得,故这种光又称为高级之光。尽管从字面理解上看它只是一个,但从奥秘和精神意义上看却有三种。在整部圣经中,除了表面的字面意义外,尚有三种精神意义,即指导我们对神性和人性应当相信的寓言意义(allegoricus),指导我们应如何生活的道德意义(moralis),以及指导我们如何接近上帝的神秘意义(anagogicus)。因此,整部圣经从三个方面而教导我们,即基督的永恒降生和言成肉身,生活的法则以及灵魂与上帝的结合。第一种有关信仰,第二种有关伦理,第三种有关前二者的最终目的。博学者应致力于第一种,宣讲者应致力于第二种,沉思者应致力于第三种。奥古斯丁主要教导第一种,格里

高利(Gregorius)主要教导第二种,狄奥尼修斯(Dionysius)[①]主要教导第三种。安瑟伦(Anselmus)追随奥古斯丁,贝尔纳(Bernadus)追随格里高利,里查德(Richardus)追随狄奥尼修斯。因为安瑟伦致力于推论证明,贝尔纳致力于宣讲,里查德致力于沉思。而雨果三者兼具。

6.依照前面的分类,从上而来的光主要分为四,但其差别实则为六,即圣经之光、感性认识之光、机械技艺之光、理性哲学之光、自然哲学之光以及道德哲学之光。由于"一切知识终必归于无有"(《哥林多前书》13,8),故这六种光也皆有其界限和衰微之时。但继之而来的是永不衰微的安息的第七日,即恩典的照耀。

7.因此,这六种光可以很合理地归为创世的六天或创世时六种光的产生。相应于创世的首日,也即首日所形成的光,应是圣经的知识,剩下的知识则依次配合创世的其他五日。如同创世的其他五日之光皆以第一日之光为本源,所有的知识也以圣经的知识为依归。它们都包含在圣经知识之内,完成在圣经知识之中,并以圣经知识为中介而归于永恒之光。所以,我们的全部知识皆应以圣经知识为其归宿,尤其应以圣经的奥秘知识为依归,通过它,所有知识之光归于上帝,从此,诸知识之光有了其起源。在那儿,正如圆是完美的,六是充足的,而诸知识的地位亦是适宜的。

8.那么,我们来看一下其他诸知识之光是如何归于圣经之光的。首先我们来看一下感性知识之光,这类知识完全是围绕感性认识展开的,这里有三点应予以考虑:认识的中介,认识的实践和认识的快感。如果我们就认识的中介进行考虑,我们将看到永恒降生和成肉身的圣言。一切可感之物只有通过肖像这一中介才是可感的,而肖像则出自于对象,如同子孙出于父母,从普遍、现实、示范的任一角度看,这对于任何感官都是必须的。然面,那肖像只有当器官和官能相结合时,才出现在感性活动中,通过结合,产生新的感受,通过这新的感受,借助肖像的中介,产生向对象的回归。即使不能恒久地感知到对象,只要对象是完满的,它总是不断地产生其肖像。用这种方式,同样可以去领悟从那至高的心灵永恒地流溢出肖像(similitudo)、形象(imago)以及后裔

---

① 狄奥尼修斯(Dionysius):(约六世纪),中世纪早期基督教思想家,著有《论圣名》、《神秘神学》、《天阶体系》、《教阶体系》和十封书信。其思想对中世纪基督教影响极大,几乎获得同圣经一样的地位。但后来其著作被怀疑为伪作。——译注

(proles),而我们内在的心灵之感是可以认识到那至高的心灵的;这以后,"及至时候满足"(《加拉太书》4,4),心灵与肉体相结合,并采取了人的形状,这以前是从未有过的;通过他,我们的心灵被引向上帝,我们的心灵通过信仰在内心接受了圣父的肖像。

9.如果我们就感性认识的实践来考虑,我们将看到生活的法则。任何一种感官在活动时均有其固有的对象,逃避对自己不利的,并不要去僭取属于其他官能的对象。同样,心灵的感官也应依法则而活动,不要疏忽怠慢而要精进,力戒贪婪而应使自己远离有害的一切,不要狂傲而去僭取他人的职权。因为所有的混乱无序,要么出于疏忽怠慢,要么出于贪婪,要么出于狂傲。惟有谨慎、节制、谦逊地生活的人,方是过着有序的生活,他在当做的事情上远离疏忽怠慢,在可欲的事情上远离贪婪,在出人头地的事情上远离狂傲。

10.如果我们就感性认识的快感来考虑,我们将看到灵魂与上帝的结合。因为人的一切感官总是渴望寻求相宜的可感对象。找到了就欢喜,并不知厌倦地再寻求,"眼看,看不饱;耳听,听不足"(《传道书》1,8)。同样,我们的心灵的感官也应热烈地去寻求美丽、悦耳、芬芳甘甜及温柔妩媚的东西,找到后就高兴,并不断地再寻求。看,在感性认识中是怎样隐秘地包含了神圣智慧,根据肉体之感的形成而沉思到精神之感,这是多么的神奇。

11.可以用同样的方式去认识机械技艺之光,这类知识的目的全在于技艺物品的产生。在它身上我们能看出同样的三点,即圣言的降生和言成肉身,生活的法则以及灵魂与上帝的结合,如此,我们可就技艺物品的产生、结果及利益,或说成技艺品的创制、技艺品的质量以及技艺品带来什么好处,来予以考虑。

12.如果我们考虑技艺品的产生,我们将看到它以存在于技师心灵中的肖像为中介而出自于技师;技师在创制技艺品之前已先有此构想,然后,他按所构想的进行创制。并且,技师在创制时,也尽可能地使其创制的外在物品与其内在的肖像相似。如果技师能创制出这样一个物品,该物品将爱慕与认识他,那么他必定会这么做。如果该物品真能认识其创制者,必定是以肖像为中介而达至技师;如果该物品眼光昏暗不明,不能超越自己,为了使它认识其创制者,则使该物品被创制时所依据之肖像屈尊就卑,去迎合该物品的本性,使得其创制者被它捕捉和认识。以同样的方式可理解,一切受造物无不是道过永恒的圣言而出自

那最高的创造者，他在圣言中安排了一切，通过圣言，他不仅创造了号称为其痕迹的受造物，而且创造了号称为其肖像的受造物（即人），以便使众人能通过认识和爱他而具同样的相似性。然而，这理性的受造物由于罪而眼目昏暗不明，故那永恒不可见的圣言降成为可见的，并采取了肉身的方式，以便引领我们回归于圣父，这是极其适宜的。因此《约翰福音》第十四章说："若不藉着我，没有人能到父那里去"（14,6），《马太福音》第十一章说："除了子和子所愿意指示的人，没有人知道父"（11,27），又说："言成了肉身"（《约翰福音》1,14）。因此，当我们就其创制品来考虑机械技艺之光时，我们就看到了降生和成肉身的圣言，它既是神性的，又是人性的，也是纯正的全部信仰。

13. 如果我们就技艺品的结果予以考虑，我们将看到生活的法则。所有的技师都想创制出美丽、有益及坚实的作品，如果作品具有这三点品质，那它就是有价值和令人满意的。据此生活的法则也有三，即知道、愿意、一生不变恒久地遵行法则。知道归于美丽的作品，愿意归于有益的作品，恒久归于坚实的作品。第一点实现于理性中（in rationali），第二点实现于意愿中（in concupiscibili），第三点实现于愤怒中（in irascibili）。

14. 如果我们就技艺品的利益予以考虑，我们将看到灵魂与上帝的结合。所有的技师，他创制作品，要么是为了通过作品而受到称赞，要么是为了靠作品而有所赚取，要么是为了在作品中得到快慰。由此欲求也有三，即荣誉、获利以及快乐。为了这三者上帝创造了理性的灵魂（即人），以便使人颂扬他，侍奉他，在他之中获得快乐和安息，而这全靠爱得以实现，"神就住在里面，他也住在神里面"（《约翰一书》4,16），在这里，灵魂与上帝有了奇妙的结合，通过这结合获得奇妙的快慰，正如《箴言》所说："我的快乐是与人子同在"（8,31）。看，机械技艺之光如何是一条通向圣经之光的道路，表明真的智慧无不在圣经之光中。因此，圣经大量正确地使用了这样一些比喻。

15. 用同样的方法可思考理性哲学之光，其主旨是围绕语言而展开的。根据对语言的三种理解，有三点应予以考虑，即讲话者，讲话以及听者或最后的目的。

16. 如果我们就说话者来考虑语言，我们会看到一切语言均在于表达心灵的概念，这内在的概念是心灵的言词（verbum）和子女（proles），它们也为孕育它们的心灵所熟悉。但是，为了使听者也熟悉它们，则须

穿上声音的外衣,以这外衣为中介,那为心灵所理解的言词成了可感的、可以被外在地听的语言,并为听者的心灵之耳所接受,然而它们也并没脱离讲话者的心灵。这样,我们在永恒的圣言中看到圣父永恒地孕育、产生它。正如《箴言》第八章:"没有深渊以前,我已生出"(8,24)。但是,为了使感性的人能认识它,它穿上了肉体的外衣,"言成肉身,住在我们中间"(《约翰福音》1,14),然而,它仍留在父的怀里。

17.如果我们考虑语言本身,我们将在它之中看到生活的法则。为了使语言完满无缺,须同时满足三个条件,即恰当(congruitas)、真实(veritas)和优美(ornatus)。根据这三方面,我们的一切行为应具备尺度(modum)、丰采(speciem)和秩序(ordinem);即通过外在行为的节制而有分寸,通过内在情感的纯洁而具丰采,通过意向的正直而具条理和优美。因为惟有正直的意向、纯洁的情怀以及端庄的举止,才可正直而有秩序地生活。

18.如果我们就语言的目的来考虑,它无非是为了清晰地表达、教育和感动听者。但如果没有形象的中介,则无从表达;没有清晰的论证,则无从教导;没有力度,则无从感动。众所周知,除非通过外在的形象、清晰的论证、内在的力度与心灵密切结合,其目的无从实现。所以奥古斯丁得出结论:惟能将形象印入听者的心灵,将光明倾泻入听者的心灵,将力度给予听者的心灵,方为真的教师。又说:在心灵深处施教者,其讲台在天上。因此,如果不凭借与心灵相结合的力度、光明与形象,语言不能完全为人所知;同样,通过内在的讲话认识神,心灵必须与他(即圣子)结合,"他是神荣耀所发的光辉,是神本体的真像,常用他权能的命令托住万有"(《希伯来书》1,3)。显然,这样的沉思是多么的神奇,奥古斯丁在他许多著作中将之引向神圣的智慧。

19.这种方式也可用来认识自然哲学之光,它的主要目的是围绕寓于质料、灵魂及神圣智慧中的形式理由进行探究。形式理由又可从三方面予以考虑,即比例关系,因果关系以及结合所需的中介。从这三方面也可发现前述三者(即成肉身的圣言,生活的法则和灵魂与上帝的结合)。

20.如果我们从比例关系来考虑诸形式理由,我们将在它们中发现永恒、成肉身的圣言。理性理由或抽象理由似乎位于种子理由和理念理由之间。然而,只有当形式出现、产生在质料中时,种子理由才能存在于质料中;同样,只有当语言出现在心灵中时,理性理由方才存在于

灵魂中。所以,只有当圣言以正确的比例从圣父那儿产生后,理念理由方才存在于上帝中。这是一种尊严,如果受造物已拥有它,那创造者当拥有更多。奥古斯丁曾讲:"圣子是圣父的艺术品(《论三位一体》卷五)。再者,质料追求理性理由,而惟有理性的灵魂与有形的质料相结合时,方才有完美的产生。以同样的方式可证明,惟有种子理由、理性理由、理念理由同时结合于一个位格上,在宇宙中方才可能有最高、最尊贵的完满,这正体现在圣子的言成肉身中。因此,全部自然哲学都以恰当的比例表明降生和成肉身的圣言,它既是起始又是终结,即它降生于原初和时间之先,又成肉身于世代之末。

21. 如果从因果关系来考虑诸形式理由,我们可确立生活的法则:因为如果不受惠于天上有形之光,即太阳、月亮和星辰(它们可绵延很长时间),依种子理由在可产生、可腐朽的质料中的降生是不可能实现的。同样,如果不受惠于太阳,即基督;追随月亮,即获得童贞女玛利亚、基督之母的庇护;仿效其他诸圣的榜样,那么灵魂不可做出活生生的、完美的作品。因此,生活的法则体现在这三者中。

22. 如果我们就结合的中介进行考虑,我们将理解灵魂与上帝的结合。由于有形之物惟有以水汽(humore)、生气(spiritu)和热气(calore)为中介,方才可能与灵魂结合,此三者使肉身得以从灵魂那儿获得生命。同样可以理解,如果灵魂不为痛悔和虔诚的呻吟所湿润,没有蔑弃尘世的精神,没有渴慕天国及其所爱者的热忱,则上帝不会赋予灵魂以生命,也不会与它相结合。看,上帝的智慧是如何隐寓在自然哲学之中。

23. 以同样的方式在道德哲学之光中可以发现圣经之光:因为道德哲学的目的主要是围绕正直展开的。它研究普遍的正义,即安瑟伦所说:(它的对象)是意志的正直。然而,对于正义有三方面的理解,通过这三种理解,前述三种结论(即成肉身的圣言,生活的法则以及灵魂与上帝的结合)便显明于对正义的思考中。正义的第一层意思是不越出两端的中间部分。因此,如果上帝不单其自身为最高的正义,而就万物的起始和终结来说,他也是最高的正义,那必须在上帝中有一中间的位格,一个是创造者(即圣父),一个是受造者(即圣灵),中间的则既是创造者又是受造者(即圣子)。同样,在万物的产生和回归之间也须有一中介,这中介在万物产生时须更接近于创造者,而在万物的回归中须更近于回归者。因此,如同万物通过圣言而出于上帝,为使万物完满地回

归于上帝，必须"在神和人中间，有一中保"(《提摩太前书》2,5)，他不仅是神，也是人，以便人回归于上帝。

24.正义的另一层意思是说依指令行事。根据正义的此意可看出生活的法则。惟依神圣法令的指导而生活的人，方才正义地生活着。这即是说，人的意志要受制于必要的指示、有益的劝告和完善的建议，以便使人"察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意"(《罗马书》12,2)。惟有无任何偏差的法则，才是生活的正义法则。

25.正义的第三层意思是说，它的顶端是直立向上的，如同人有直立的姿态。依正义的此意可显明灵魂与上帝的结合。由于上帝是在上的，故心灵的顶端也应直立向上。然而，这须理性为第一真理而相信第一真理，并相信它超越万物之上；须以愤怒的姿态坚信至高的慷慨；以贪婪的姿态依恃至高的良善。这样他"便是与主成为一灵"(《哥林多前书》6,17)。

26.由此可见，昭示在圣经中的"上帝的百般智慧"(《以弗所书》3,10)是如何隐寓在一切知识和一切事物之中，同时也显明一切知识是如何服务于神学的，由此，神学采用了各门知识的范例及使用了它们的术语。也可看出光明之路是如此的宽阔，以及上帝是如何内在地隐寓于我们所感或所认识的万物之中。一切科学的成就都是为了"建立信仰，荣耀上帝"(《彼得前书》4,11)，安排生活方式，获得新郎与新娘结合而来的快慰，这种快慰是通过爱来实现的，这爱是整部圣经的宗旨，也是一切由上而来的光所指向的终点，没有爱，所有的知识都是虚无。因为只有通过教导我们全部真理的圣灵，才能认识圣子，他是可称颂的，直到永远。阿门(《约翰福音》16,13;《罗马书》1,25)。